ISSN 0970-3711

ثقافة الهند

المجلد ٤٥
العدد ١
١٩٩٤م

الجنج والنيل

نماذج من علاقات ودية

المجلس الهندى للعلاقات الثقافية

ثقافة الهند

المجلد ٤٥
العدد ١
١٩٩٤م

المجلس الهندى للعلاقات الثقافية، دلهى الجديدة

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة تحت وزارة الشئون الخارجية للحكومة الهندية، أنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء وتنمية العلاقات الثقافية والتفاهم المتبادل بين الهند والبلدان الأخرى، وكجزء من برنامج مطبوعاته الموجه لتحقيق هذا الحوار الثقافي بين الهند والبلدان الأخرى، ينشر، بين ما ينشر، عدة مجلات ففي الانكليزية "Indian Horizons" و"Africa Quarterly" وفي الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde" وفي الأسبانية "Papeles dela India" و في الهندية "Gaganancha1" كلها تصدر أربع مرات في السنة.

وبدل الاشتراك السنوي للمجلات مطبوع في العمود المقابل والمراسلات المتعلقة ببدل الاشتراك ودفع الثمن وبشئون الطباعة والنشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan, Indraprastha Estate
New Delhi-110 002.

SV02

سعر النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك لثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرها وطبعها السيد نيرنجان ديسائي المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية، آزاد بوان ، نيو دلهي -الهند-

Computerized Type Setting by. Aalami Urdu Conference, New Delhi-110002
طبعت في مطبعة Printed by: Print Arts, New Delhi-110 002 Ph: 3269213, 2248952

كلمة الناشر

تمثل الهند ومصر حضارتين قديمتين أثرتا الحضارة العالمية، كما تمثلان صداقة قديمة أبت على الدهر أن يفصم عراها. وإن قصة هاتين الحضارتين هي قصة النهرين العظيمين، النيل والغنج، اللذين لمسا شغاف قلوب عامة الناس. ولذلك انه من بواعث ا لسرور والغبطة للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية أن يصدر عددا ممتازا لمجلته العربية الفصلية " *ثقافة الهند*" حول العلاقات الهندية المصرية.

ويبني المجلس على أصل واحد يتمثل في أن الحدود الإقليمية ليست لتحول في طريق صداقة أوعلاقات مستمرة. وإن نقاط الاتصال بين حضارتين أو ثقافتين مختلفتين كثيرة بحيث أنه يمكن هدم حواجز العصبيات التي تفصل بين الإنسان وأخيه. ويسعى المجلس عن طريق برنامج مطبوعاته لتحقيق هذا الهدف. من السهل إنشاء رابطة الصداقة مع مصر والمصريين لأن هناك أشياء عديدة مشتركة بين شعو ب كلا البلدين. حينما بدأنا العمل لإصدار هذا العدد الممتاز شعرنا بادى ذي بدء بأن يقصر العدد ضوءه على العلاقات الراهنة بين البلدين، ولكن الماضي والحال والمستقبل ليس مظاهر منفصلة في حياة شخص أو أمة ما. فالماضي متداخل في الحال، والحال جزء من المستقبل، وينعكس ذلك في علاقة بين البلدين بصورة كاملة.

أي عدد ممتاز لايمكن أن يكون مكتملا قط، وبخاصة إذا كان عن علاقة بين حضارتين عظيمتين. لابد أن تبقى هناك أشياء لم تبحث ونواحي لم تستكشف. وأنا على يقين بأن هذا العدد أيضا سيصاب بمثل هذه النيقصة . ولكن حاولنا أن نعطي صو رة مختصرة لرابطة ثقافية غنية ، ونأمل بأن هذا العدد الممتاز سيكون حلقة في سلسلة التفكير والبحث عن تعاون وتفاعل هادف أكثر تجاه دعم علاقات ودية بين كلا البلدين . ومما يزيد من أهمية هذا العدد أن معالي أمين عام الأمم المتحدة وجد بعض الوقت ضمن اهتماماته المتشعبة ليكتب مقالا لهذا العدد الممتاز، وان دل هذا على شئ فإنما يدل على المودة والمحبة التي تتبادلها هاتان الحضارتان.

نيرانجان ديسائي

كلمة التحرير

مجلة "ثقافة الهند" مجلة علمية أدبية ثقافية جامعة ولاتزال تصدر منذ ٤٤ سنة، وهي تدخل الآن مع هذا العدد في السنة الخامسة والأربعين من عمرها. وأنشئت هذه المجلة بإيعاز من مولانا أبي الكلام آزاد الذي يعتبر بطلا عظيما لحرب الاستقلال، وعالما شهيرا للعالم الإسلامي، ومفكرا ومفسرا كبيرا، وخطيبا بارعا، وسياسيا بالغ النظر، والذي انتخب أول وزير للمعارف بعد استقلال الهند. وإن تأسيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية أيضا مدين لوسعة نظر هذا العالم الجليل.

الهدف الرئيسي لإنشاء هذه المجلة الفصلية العربية أن يطلع القراء العرب على تاريخ الهند الرائع وأفكارها وفلسفاتها وأديانها وأنظارها عن الحياة والكون وعلومها وآدابها وفنونها وموسيقاها وغيرها من الموضوعات بواسطة اللغة العربية التي تستعمل كلغة رسمية في أكثر من عشرين دولة عربية إسلامية، وتفهم وتستخدم في شكل ما في كثير من البلدان غيرها التي تقطنها الجالية المسلمة لأنها لغة الدين والعبادة .

ولاشك أن المجلة نجحت في تحقيق هذا الهدف النبيل فقد استفاد بها الباحثون العرب كثيرا للاطلاع على أحوال الهند.

وكانت هذه المجلة توزع مجانا منذ فترة بين قراء العالم العربي والراغبين في معرفة أحوال الهند بجميع أشكالها بواسطة سفارات هندية في الدول المختلفة، وأما الآن فقد عين ثمن ضئيل، وهو أقل قليل بالنسبة لما تنفق

عليها من مبالغ هائلة. والهدف من ذلك أن تصل المجلة إلى أيدي أولئك القراء الذين يريدون أن يعرفوا من خلالها ماضي الهند وحالها ومستقبلها.

نتناول فى هذا العدد موضوع "العلاقات المصرية الهندية" بالبحث من النواحي المختلفة، وإنها محاولة متواضعة بهذا الخصوص. وفقنا في إعداد ها وتقديمها أمام القراء رغم قلة الوقت وكثرة العقبات ولاندعي اننا استوعبنا جميع نواحي العلاقات المصرية الهندية في هذا العدد، فانها عريقة في القدم وواسعة متنوعة، ولايمكن لنا إلا أن نسلط الأضواء على بعض جوانبها ونرجو من علماء العرب خاصة فى أن يولوا عنايتهم بهذا العدد وينفعونا بإرسال انطباعاتهم وملاحظاتهم إلينا حول البحوث والدراسات المطبوعة فيها، حتى يمكن لنا نشرها في عمود مستقل باسم "حوار مع القراء" ونحاول أن تحتوي الأعداد القادمة لـ"ثقافة الهند" على بحوث علمية ممتعة حول موضوع خاص، ونلتمس من الباحثين والعلماء أن يزودوا هذه المجلة ببحوثهم العلمية القيمة بخاصة البحوث التي تتعلق بحضارة الهند وعلاقاتها مع البلدان العربية.

ولاننصف إذا لم نشكر المدير العا م للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية السيد/ نيرنجان ديسائى والآخرين من أعضاء المجلس وهما السيد/ اميت داس جوبتا والسيد/ اوم براكاش مادان، فانهم أبدوا رغباتهم الشخصية في سبيل تزيين وطباعة هذه المجلة، وبذلوا قصارى جهودهم في إخراجها بأحسن شكل ممكن ، فان كل ما يوجد فيه من حسن ظاهري فهو يرجع إلى مساعدة هؤلاء الرفقاء وذلك ما يستحق التقدير والاستحسان.

نثار احمد الفاروقي

رئيس التحرير

المجلس الهندي
للعلاقات الثقافية:

في عام ١٩٤٦، عقد مؤتمر العلاقات الأسيوية التاريخي في نيودلهي. و اعتزم المؤتمر على إنشاء مجلس للتعاون الثقافي بهدف "تعزيز علاقات التعاون و التبادل الثقافي بين الهند ودول آسيا الأخرى".

نبع أول مشروع للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية من هذا القرار الذي اتخذه مؤتمر العلاقات الأسيوية. غير أن زعماء الهند، والبانديت جواهر لال نهرو و مولانا ابوالكلام آزاد بوجه خاص، شعروا بأن لا يقصر المجلس نشاطاته على الدول الأسيوية فحسب، بل أرادوا أن يكون من واجبها أيضا إيجاد علاقات ثقافية أكثر قربا بين الهند وسائر دول العالم.

فتأسس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية وتم افتتاحه بصورة رسمية في ابريل (نيسان) عام ١٩٥٠. وأهدافه كما يلي:

- المشاركة في وضع و تنفيذ السياسات والبرامج الخاصة بالعلاقات الثقافية الخارجية للهند.
- إيجاد و تعزيز علاقات ثقافية و تفاهم مشترك بين الهند و الدول الأخرى.
- تعزيز التبادل الثقافي مع الشعوب والدول الأخرى.
- إيجاد و تطوير علاقات مع منظمات وطنية ودولية في مجال الثقافة.
- اتخاذ خطوات أخرى من شأنها تحقيق هذه الأهداف.

و بمناسبة افتتاح المجلس شدّد البانديت جواهر لال نهرو في خطابه على ضرورة التبادل الثقافي كأداة للتفاهم الدولي.

محتويات

العلاقات الهندية المصرية

السيد بطرس بطرس غالى*
(أمين عام هيئة الأمم المتحدة)

مقدمة

ترددت كثيرا في كتابة هذه الرسالة وذلك نظرا لصفتي الحالية كأمين عام للأمم المتحدة حيث لا يحق لى التحدث باسم مصر ولكن حيث أن طلب المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية- المساهمة في هذا العدد من مجلة *"ثقافة الهند"* والمكرس للعلاقات الهندية المصرية - موجه اليّ بصفتي الشخصية وباعتباري أستاذ جامعة سابق ومسئولا عن السياسة الخارجية المصرية على مدى أربعة عشر عاما وحيث أننى كنت قد وعدت بهذه المساهمة قبل انتخابى

---

* رسالة من الدكتور بطرس بطرس غالي الذى شغل منصب أستاذ ثم رئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة حتى عام ١٩٧٧ شغل بعدها منصب وزير الدولة للشئون الخارجية ثم نائب الوزراء للعلاقات الخارجية في جمهورية مصر العربية حتى ديسمبر عام ١٩٩١.

ثقافة الهند

أمينا عاما للأمم المتحدة فقد رأيت إمكانية إعداد هذه الرسالة.

ولعلى أبدأ بأن أوضح أن الروابط بين مصر - البلد الذى أنتمي إليه - وبين الهند روابط ضاربة في أعماق التاريخ وهى الروابط التي تجمع بين بلدين عريقين وشعبين لكل منهما حضارة شامخة وثقافة ثاقبة وحاضر مؤثر. وعلى المستوى الإنساني فإنه يربطني شخصيا بالهند علاقة وطيدة أثرتها وعمقتها زياراتي المتعددة سواء الأكاديمية أو الرسمية والسياسية بالإضافة إلى رصيد كبير من الصداقات التي أعتز بها.

الروابط التاريخية بين الهند ومصر

إن المؤرخين لتاريخ العلاقات الهندية المصرية ليبرزون بشكل خاص تاريخ التبادل السياسي والتجاري بين مصر والهند، وكتب التاريخ التي تتعرض لعلاقة الدولتين بعضهما ببعض لتؤكد أنه عند ما تولى الملك اشوك حكم الهند منذ ما يزيد على ٣٠٠ قبل الميلاد ، قرر إخطار كبار حكام العالم - في ذلك الوقت - بوجهة نظره من حيث التعامل مع الهند على أساس أنها دولة كبرى يجب احترامها وتأسيس العلاقات معها على مبادىء المساواة والصداقة ومن أجل ذلك أوفد سفراءه إلى مصر والصين وبلاد فارس.

وكذلك ازدهرت الاتصالات والعلاقات التجارية بين مصر والهند في فترة حكم المغول لشمال الهند. أما في العصر الحديث فلعل الاتصالات والمراسلات المستمرة بين الزعيمين غاندي وسعد زغلول تمثل أكبر دليل على التعاون والتنسيق بين حركات التحرر الوطنية في كل من البلدين. وما زالت صورة الاستقبال الحافل الذى أعدته مدينة بورسعيد للزعيم غاندى واستقبال مصطفي النحاس له وسط المشاعر الفياضة لأمواج من البشر جاءت لتحية الزعيم العظيم على أرض مصر، ماثلة في أذهان أجيال متتالية من أبناء الشعب المصري ينقلها التاريخ من جيل إلى جيل تقديرا وإكبارا وحبا.

وعندما أذكر غاندي وسعد زغلول ومصطفي النحاس فإنني لابد وأن أشير إلى عامل هام ومؤثر في دعم علاقات التآخي والتعاون بين مصر والهند في العصر الحديث. فلقد تزا منت أهداف ومباديء الحركة الوطنية في مصر في عهد الزعيمين الوطنيين سعد زغلول ومصطفي النحاس مع أهداف ومبادىء حزب الكونجرس في الهند خاصة فيما يتعلق بالحصول على الاستقلال والتخلص من الاستعمار البريطاني من جهة ومن حيث الاهتمام والتركيز على الوحدة الوطنية بين مختلف طوائف كل من الشعب المصري والشعب الهندي من جهة أخرى وذلك بهدف احتواء والقضاء على أية إثارة للفتنة الطائفية.

مصر والهند وحركة عدم الإنحياز

إن الرابطة الوطيدة التي نسجت خيوطها علاقة غاندي بسعد زغلول ومصطفي النحاس تجددت وازدهرت بلاشك عند ما نشأت صداقة شخصية قوية بين الزعيمين جمال عبدالناصر وجواهر لال نهرو شهد ميلادها مؤتمر باندونج الذى انعقد باندونيسيا في ابريل عام ١٩٥٥، فكانت هذه العلاقة بين هذين الزعيمين العملاقين الشرارة الأولى لانطلاق حركات التحرر الوطنية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وهو ما عرف لاحقا بالعالم الثالث. ومن هنا كانت علاقات التفاهم الكامل والتعاون الوثيق بين مصر والهند والتوافق الكامل في الرؤية السياسية لزعماء البلدين بمثابة حجر الأساس في بناء وقيام حركة عدم الإنحياز التي لاتزال تمارس دورا هاما وحيويا في إطار مباديء سياسية واقتصادية واجتماعية كان لها ولا يزال دور بارز في مسار العلاقات الدولية المعاصرة.

إنني لا زلت أذكر كلمات جمال عبدالناصر تأبينا لصديقه نهرو وأقتبس:

"لد كان نهرو الشعلة التي تضيىء الطريق ليس للهند فحسب بل للقارة الأسيوية وللإنسانية جمعاء"

ومازال الشعب المصري وسيظل يذكر للهند ولزعيمها نهرو موقفهما التاريخي المؤيد للحق والسيادة الوطنية إبان العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦.

والواقع أن أي مؤرخ لتاريخ الهند المعاصر لا يمكنه التعرض لحياة الزعيم نهرو دون التعرض لعلاقته بمصر وبزعمائها. كما أن العلاقة الخاصة والمحورية التي قامت بين البلدين وكانت بمثابة القوة الدافعة لدول العالم الثالث بأكملها تبقى ركيزة أساسية في أي دراسة لتاريخ البلدين المعاصر بل لتاريخ حركات التحرر الوطنية والاستقلال في هذا العالم.

إن المكانة الخاصة التي يحتلها كل من غاندي ونهرو في قلوب المصريين وعقولهم ليست محض الصدفة ولكنها نتيجة إيمان وإعجاب مثقفي مصر ومفكريها بزعامة كل من هذين العملاقين . وأنا شخصيا قد دفعني هذا الإعجاب إلى مزيد من البحث والتنقيب حول شخصية الزعيم نهرو وأفكاره ورؤيته السياسية والفكرية والثقافية وأذكر أنني سطرت من الكلمات ما يعبر عن تحليلي للصفات الفريدة في شخصية نهرو وجاء ذلك في مقال بعنوان *"نهرو: رجل الأفكار والعمل"* تضمنه كتاب تم إصداره تخليدا للذكرى المائة لميلاد الزعيم العظيم.

أود أن أضيف إلى ما سبق أن تلك الروابط الخاصة التي تربط بين مصر والهند لم تكن ممثلة فقط في علاقة زعماء قادوا حركات التحرر الوطنية في العالم النامي ومهدوا للشعوب طريق الاستقلال والسيادة الوطنية وإنما هي روابط تجد جذورها في أعماق الشعبين المصري والهندي فنجد مثلا أن الأفلام والموسيقى والفن الهندي يتمتع بشعبية جارفة في مصر تكاد تنافس مثيلتها المحلية وكذلك يلقى الفن المصرى على اختلافه إعجاب وتقدير خاص لدى الشعب الهندي وهو ما يعكس التقارب الفكري والتعاطف والتفاهم بين الشعبين العريقين.

مصر والهند في عالم اليوم :

إذا كانت كل من مصر والهند قد لعبت دورا أساسيا إبان فترة الستينات وكانتا معا حجر الأساس الذي قامت عليه حركة عدم الإنحياز والتي تمثل حتى يومنا المحفل الذى يضم قوى العالم الثالث والدول النامية على اختلاف درجات هذا النمو سواء في افريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية أو أوربا، فإن الدولتين لا يزال دورهما أساسي ومؤثر في كثير من المحافل الدولية. فلكل من الهند ومصر إمكانات هائلة سواء كانت بشرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية تمكنهما من القيام بمثل هذا الدور الفعال في الظروف الدولية المتطورة التي يمر بها عالمنا اليوم. فبالإضافة إلى حركة عدم الانحياز هناك دور الدولتين البارز على المستوى الاقتصادي والتنموي من خلال مجموعة الـ ٧٧ وكذلك هناك المساهمة المتميزة لكل منهما من خلال مجموعة الـ ١٥ الاقتصادية والتي كانت مصر والهند من أعضائها المؤسسين . وعلى المستوى الدولي والمتعدد الأطراف هناك دور خاص لكل من البلدين في إطار انشطة الأمم المتحدة فلكل منهما تاريخ طويل في عمليات حفظ السلام ودعم أنشطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعمل على الحفاظ على مصالح الدول النامية والحرص على متابعة قضاياها وتأمين مكاسبها وتحقيق أهدافها.

وخلاصة القول فإن العلاقة الهندية المصرية هي علاقة لها خصوصيتها التاريخية والعصرية معا. ومما لا شك فيه أن إزدهار هذه العلاقة ونمائها لهو مكسب حقيقى ليس فقط للشعبين ولكن لكافة الشعوب والبلدان النامية ، فقوة البلدين قوة للعالم الثالث وتقدم البلدين تقدم للعالم الثالث. هكذا كانت علاقة الهند ومصر قديما وحديثا وهكذا يجب أن تبقى.

مجلات المجلس

ما وراء حدود الهند:

يتميز المجلس الهندى للعلاقات الثقافية بأنه منشأة وحيدة فى الهند تصدر ست مجلات فصلية فى اللغات الهندية و الأجنبية:

Gaganachal فى اللغة الهندية، و Indian Horizons و Africa Quarterly فى الإنجليزية، و Papeles de la India فى الاسبانية، و Renconve Avec l'Inde فى الفرنسية و مجلة "ثقافة الهند" باللغة العربية. و تهدف هذه المجلات كلها الى أن تستطلع ماوراء حدود الهند و تصل الى جميع الناس فى مختلف أرجاء العالم الذين يشاركون الاهتمام بهذه الفسيفساء الفذة التى نسميها هندا، حيث اندمجت لغات وطقوس وممارسات و ثقافات مختلفة و متنوعة فيما بينها بمثل هذا الانسجام.

خطوة أولى نحو الأمام:

يتبنى المجلس الهندى للعلاقات الثقافية مشروعات طموحة للمجلات، و قد تم تدشين أعداد ممتازة حول مواضيع مختلفة. و كخطوة أولى الى الأمام أصدر المجلس فى ٢ اكتوبر عام ١٩٩٣م عددا ممتازا لمجلة Africa Quarterly حول "جنوب افريقيا ما بعد الأبارتايد". وأهدى هذا العدد الممتاز الى أرواح مئات وآلاف من مواطني جنوب افريقيا، من جميع العنصريات والأعراق، الذين ضحوا بكل ما كانوا يملكونه، من أنفس و نفائس، لتصبح هذه النقلة فى تاريخ هذه الدولة ممكنة، كما أن عددا ممتازا للمجلة حول "قرن إفريقيا" فى مرحلة الإعداد.

و كذلك أصدر المجلس عددا ممتازا لمجلة Gaganachal الهندية تحمل فى طياتها لأول مرة عددا كبيرا من إسهامات الباحثين غير الهنود عبر العالم كله. و أصدر هذا العدد الممتاز حول الشعر الهندي بمناسبة المؤتمر الهندى الرابع الذى عقد فى موريشيوس فى ٢ ديسمبر عام ١٩٩٣م.

نظرة مستقبلية:

يعتزم المجلس على إصدار عدد ممتاز مشاركة فى فخر البلاد فى احتفال ذكرى الـ ١٢٥ السنوية لميلاد المهاتما غاندى، صرح السلام وعدم التسامح، الذى قال عنه Albert Einstein: "إن الأجيال القادمة قلما تؤمن بأن شخصا مثله كان فى زمن من الأزمان يمشى فى لحم و دم على وجه هذه الأرض"

كما سيصدر المجلس عددا ممتازا لمجلة Indian Horizons حول الدراسات الهندية يسلط أضواء على حضارة الهند العظيمة وعلى احتمالات التنمية فى أيامنا هذه، جامعا بين القديم والحديث. و كذلك هناك مشروعات لإصدار أعداد ممتازة للمجلة حول العلاقات الهندية الصينية والأدب السنسكريتى و السينما الهندى و المرأة فى الرواية الهندية و أدب الأطفال و غيرها.

و ها هوذا العدد الممتاز لمجلة "ثقافة الهند" العربية الصادرة من المجلس الهندى للعلاقات الثقافية حول العلاقات بين الهند و مصر فى أيديكم.

الصلات الثقافية بين الهند ومصر

لم. سى. جوشى

عبر كاتب معاصر من الكتاب الغربيين [١] عن رأى بمعنى أن المصريين فى العصور القديمة عاشوا بمعزل عن بقية العالم بسبب موقع مصر الجغرافي .. وأضاف: الأساطير والرموز والتصورات الاجتماعية التى تبناها البابليون والسوريون (SYRIANS) واليهود، تناقلت من شعب لآخر فاصبحت جزء التراث الغربي، وذلك بخلاف المصريين الذين لم تنتقل عنهم لا رموزهم ولا أساطيرهم الى شعوب أخرى، مما جعلها تبدو غريبة تماما.

الملاحظة آنفة الذكر لا تبدو صائبة من جميع الأوجه وذلك لأن الاساطير والتصورات والاشكال الفنية القديمة بالفعل خرجت من منشأها فى مصر ،وانتشرت خارج حدودها الجغرافية ولو فى نطاق محدود.. والهند هى

الأخرى تلقت نصيبها من تلك الاساطير والاشكال المصرية القديمة رغم أن الآثار الهندية لا تنطوى على عناصر ذات صلة بثقافة مصر.. لعل الفن والديانة فى الهند القديمة لم يتضمنا ملامح التقاليد المصرية على وجه ملموس أولا لأنها وصلت الى أرض الهند فى أزمنة متأخرة، وثانيا لأن الصلات بين هاتين المنطقتين كانت غير مباشرة لوجه عام.

وبالرغم من أنه يتعسر تحديد الفترة التى أقيمت فيها الصلات بين مصر والهند لأول مرة ، الا أن هناك مطابقة مثيرة على الفضول بين تصورات ودمات" (MAAT) (٢) المصرية القديمة ، وأفكار "ريتا" (RITA) (٣) الفيديه النظام الألهى للطبيعة أو الخلق – كنقيض للباطل والهرجلة التى تقارنه . هذه الأفكار فرضت على الملك – أولا وقبل كل شىء – أن يبدل الفوضى بالنظام . وهناك جانب آخر هام تنعكس فيه أوجه الشبه بين ثقافة مصر فى أزمنة الفراعنه والثقافة الهندية الموغلة فى القدم.. ألا وهو : مشاركة الثقافتين فى تأليه القوى الطبيعية وفى الإيمان بالسحر والترانيم والروحانية، وفى التركيز على التعبيرات الرمزية. لعل التفاعلات الثقافية بين مصر والهند قد ازدهرت وتناحت –لأول مرة– باتساع رقعة الحكم الاحامينى (ACHMAENIAN) وامتدادها من مصر الى المناطق الحدودية فى شمال غربى الهند، وأيضا بسبب التحضر الذى شهدته الهند فى مطالع العصر التاريخى. الظن غالب أن الافكار الهندية خلفت تأثيرا كبيرا على الجوانب الروحية من تفكير مصر. ويرى بيترى(٤) أن للنفوذ الهندي دورا فى قبول المصريين عقيدة تجدد الحياة باعتبارها عقيدة تكتسب بعد نفض المؤنيات الداخلية الاثنتى عشرة بفعل نقائضها عبر قذف الحواس الجسدية كلها فى الغياهب.

غير أن أقوى الأدلة الشاهدة على وجود علاقات مباشرة بين الهند ومصر مسجل فى المرسوم الصخرى الثالث عشر من مراسيم الإمبراطور أشوكا (٥) . فى هذا المرسوم أورد أشوكا اشارة الى اتصالاته مع بطليموس الثانى PTOLEMY ii, PHILADELPHUS (٢٤٦– ٢٨٥ ق م). الوثائق التاريخية من زمن الامبراطور أشوكا تذكر بطليموس باسم "

تورامانا".. ومن الأمور القطعية أيضا أن البلاط الموري وبطليموس الثاني قاما بتبادل السفارات رسميا. وجاء في PLINY أن اسم السفير المصري الذي بعثه بطليموس الثاني الى الهند كان ديونيسيوس. (DIONAYSIOS). بصدد تناول نشاطاته الانسانية يقول الامبراطور اشوكا في مرسومه الصخري الثاني انه بجانب انشغاله في تلك الانشطة داخل حدود امبراطوريته فانه تولى الترتيبات لمعالجة المرضى – من البشر والحيوانات- حتى في مناطق وقعت تحت حكم انيتونتشوس تيوس سيريا (ANTIOCHUS THEOS SYRIA) (٢٤٦- ٢٦٠ق م) وفي المملكات المجاورة (٧) التي شملت مصر. من هنا يجوز الاستخلاص بأن بعثات الأمبراطور أشوكا تكزن قد أنشأت المستشفيات والتكايا للناس والحيوانات في مختلف الدول الأجنبية بما فيها مصر.

وجود الهنود في مصر خلال القرن الثالث قبل الميلاد، يقره أثينايوس (ATHINAEUS) أيضا فانه يقول أن مسيرات بطليموس الثاني تضمنت – بين ما تضمنت – النسوة والابقار وكلاب الصيد من الهند(٨). ويقال أيضا أن بطليموس (PTOLEMY PHILOPATOR) ملك مصر، استخدم الاحجار الهندية في تصفيف جزء من زورقه.

والشواهد تؤشر على أن الإمبراطور أشوكا هو الآخر استوحى من مصر صياغة فكرة عمود من أعمدته في سارنات. هذا العمود كان يحمل قدمة الأسد التي تعلوها عجلة مقدسة(DHARMA CHAKRA) رمز البوذا (٩) وهو يدير عجلة القانون. وهناك لوحة تصويرية مصرية قديمة ترى نبتة نيلوفر زرقاء عند الثلاثة أسد.. الأمر الآخر الذي يبرهن على وجود مثل ذلك النفوذ . وهكذا يبدو أن المشاهد الدرامية التي نظمها أشوكا كانت مستلهمة من تقاليد مصر الدرامية (يقول أشوكا في مرسومه الصخري الرابع (١١) أن الطبول كانت تستخدم للإعلان عن تلك المشاهد الدرامية).

التمثيلات الدرامية المصرية كانت طقوسية في أسلوبها ومضمونها، والشخوص في هذه التمثيلات كانوا يمثلون الألهة،ووجد من بينهم –مثلا– كاهن يلثام ابن آوى رمزاً مجسداً للاله أنوبيس (ANUBIS) (١٢). ولعل

الامبراطور أشوكا اتبع نفس الاسلوب الدرامى المصرى عند ما انطلق فى مهمة نشر درعا (درعا عبارة عن العدل والصواب)- انه عرف تمثيلات المسرحية بمشاهد العربات السماوية (مواكب الآلهة) والفيل السماوى (رمز بوذا للخلق) وأعمدة الضوء (هذه الأعمدة كانت تمثل بوذا كما فى فن أمرافاتى) وغيرها من الأشكال والصور السماوية.

ولعل الجانب الملفت للنظر من جوانب المشاهد التى أقامها أشوكا -أتى منعكسا فى عمود نور تمثيلا لبوذا واستنارته. ومع أن فكرة عمود النور فى صياغتها الاساسية تعود الى النظرية الفيدية المعروفة بـ " شكامبا" SKAMBHA إلا أن هناك نظيرا تاريخيا لها فى أعمدة دجيد (DJED) (١٣) المصرية القديمة التى كانت تمثل اللاهوت، وزخرف فى وسطها بقطعة ثوب بدت كحبال الزينة.

وصور للآلهة الأم واقفة بين أشجار النخيل، ورسوم للنسور والافاعى والأسد فى اللوحات الحجرية المنقوشة ومن أصل شمال الهند، ورسم زهرة نيلوفر زرقاء على عمود من زمن أشوكا، وآثار بوذا فى بهارهوت، كلها تلوح بوجود صلات غير مباشر مع التقاليد الفنية المصرية القديمة خلال القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد، وفى الرسم والآداب الهندية من العصور التى تلت عصر السلالة المورية تظهر زهرة النيلوفر - رمزاً للاسطورة المصرية - ليس فقط في التصاميم الفنية ، وإنما كعلاقة لصفاء المشاعر ورقة الأحاسيس.

وفي أثر من آثار بهارهوت نجد رسما لشجرة من اللاهوت، تخرج من جذعها يد تقدم شرابا. هذا الرسم يذكرنا صورة مصرية مماثلة من زمن اسبق.

في منطقة بيتالكور (مهراشترا) صور أقزام (باكشا) منحوتة في مغارات صخرية من القرن الثانى قبل الميلاد، وانها جديرة بأن تقارن مع رسم مصغر للآله بيس (BES) الذى يصوره المصريون القدامى آلها يحمى الإنسان من الحيوانات .. ذلك مع العلم بأن أقزام ياكشا هي الأخرى كانت تعتبر - في بعض الحالات - حماة المبانى وعامة الناس.

مع تنامى الصلات الهندية مع الغرب ، قد تنامت الاتصالات الهندية مع العالم الهيليني (HELLENISTIC)- شاملا مصر- خاصة في مجال التجارة.. ويعتقد بأن التجار الهنود أيضا وصلوا الى أراضي الفراعنة.. أغارشيديسى (AGHARCHIDES) معلم بطليموس الثاني(١١٦-١٠٧ق م) يبلغنا عن مستعمرة للهنود في جزيرة عند مدخل البحر الأحمر "دعيت " (سوكوترا) - التسمية التي يمكن أن تستعاد فىالسنسكريتية بـ SUKHOTTARA-DVIP (جزيرة الفرحة العظيمة).

لعل جزيرة سوكوترا هذه استخدمت ميناء من عدة موانى بين الهند ومصر.. ذلك لأنه وقبل اكتشاف الرياح الموسمية في أواسط الاربعينات من القرن الميلادى الأول، لم تكن السلع التجارية الهندية تصل من منشأها الى مصر بوجه مباشر. علاوة على الطريق البحرى، كان هناك طريق برّي من مصر الى الهند مرورا بمنطقة غرب آسيا وايران. وفي العهد البطليمي (PTOLEMIC PERIOD) يبدو أن الموانيء عند مدخل الاندوس (INDUS) - مثل بوتانا (باتالا) وباريجازا او سورباراكا - على الساحل الغربي الهندى كانت تستخدم للأغراض التجارية استخداما أوسع قياسا الموانيء الجنوبية. وما ذكره استرابو(STRABO) عن عهد البطالمة وعن الرحلات الى الهند، وانجاز اقل قليل منها مهام احضار الاغراض التجارية، انه لبيان هام جداً بمعنى انه يبرهن على وقوع تجارة غير مباشرة بين الهند ومصر، وكانت هناك أيضا مغامرات انطلقت من كلا البلدين بأهداف السفر مباشرة من مصر الى الهند وبالعكس. وهكذا فان الكشاف اليوناني ايودوكس (EUDOXUS) اتجه الى الهند بامر من بطليموس الثاني (PTOLEMY EUERGETES) - ١٤٦- ١١٧ ق م- وبمساعدة هندي انقذ الرحالة من زروق في البحر الأحمر، نجح في الوصول الى هذا البلد لقد حدث أن تعلم الهندي المذكور شيئا من اللغة اليونانية، وأبلغ الحكومة عن استعداده للتدليل على الطريق المؤدية اذا ما وفرت له سفينة . قبل الملك ذلك العرض برحابة الصدر ، ووفر له السفينة، مما مكن ايودوكس من إنجاز رحلته الى الهند ومن

مبادلة أغراضه باللآلى والتوابل الهندية. وفى فترة حكم سوتير الثانى (SOTER II) -١١٧- ٨٠ ق م - أيضا قام ايودوكس برحلته الثانية الى الهند (١٩).

يقول الكاتب الغربى ديان كرسوستوم (DIAN-CHRYSOSTOM)- المتوفى عام ١١٧م - فى كتاباته عن الهند انه التقى بالتجار الهنود فى مدينة الاسكندرية. وأحد هؤلاء التجار المدعو سوفهون (سوبهاتو) مر بصحراء فى طريقة من البحر الأحمر الى الاسكندرية، وخلف وراءه عبارة منقوشة فى معبد بـ REDESIYL، أثنى فيها على الاله اليوناني بان ايودوس (PAN EUODOS) لسلامة رحلته . هذا المعبود اليونانى بان كان يشبه الاله الهندوسي كرشنا من بعض الأوجه، وانه - كما في حالة كريشنا - كان معبوداً لعامة الناس، وعرف أيضا - كمثل كريشنا- كعازف على المزمار.

وعلى الرغم من أن مصر اصبحت اقليما من أقاليم امبراطورية الرومان خلال العقود المتاخرة من القرن الأول الميلادى، الا أن علاقاتها التجارية ظلت تزدهر وتنمو فى هذه الفترات أيضا. ولقد برهنت عدة اكتشافات أثرية على أن التجارة الهندية - الرومانية بلغت ذروتها فى القرن الثانى. ونتيجة لتنامى تلك الاتصالات فقد تنقلت العلوم والمعارف من بلد الى آخر شاملة الثقافة والتنجيم وغيرهما من العلوم. هناك كاتب مسيحي كليمنت (من سكان الاسكندرية والقرائن تشير الى أنه توفى خلال الربع الأول من القرن الثانى الميلادى) كتاباته تتضمن معلومات عن آلهة الهندوس والبراهيمنين (براشماناى، BRACHMANAAE) والبوذيين (سارماناى-SARMANAE).. انه كتب ان البراهيمنين يكرهون الموت، ولايمانهم بالتناسخ وبانتقال الحياة من شكل لآخر، فإنهم لا يعطون الحياة قيمة. وعن سارامانا أو البوذيين، فأنهم يعبدون هرما بداخله آثار مقدسة. وكتابة أخرى على ورق البردى تنطوى على شهادة هامة عن العلاقات بين الهند ومصر فى تلك العصور. هذه العبارة نص

لمسرحية اغريقية، به كلمات للغة الكنرية القديمة ،الأمر الذى يشهد على أن كاتب المسرحية كان عارفا بسكان الهند.

روابط الهند الوثيقة مع العالم الغربي، وعلى وجه الخصوص على مصر، تركت وراءها نتيجة هامة بانعكاسات ملحوظة في التنجيم والفلكيات كمثل تنقل النظريات والمعارف حول برج الشمس وأيام الأسبوع والتقاليد المتبعة فى رسم خريطة البروج بما فيها حركة الكواكب والتى أصبحت جزءا غير منفك للنظام الاجتماعي الهندي تعترف النصوص السنسكريتية حول علم التنجيم، (والتى تم تدوينها خلال الفترات التى تعاقبت الاتصالات المصرية - الهندية) بمساهمات المنجمين من الاصول الأغريقية- المصرية، ويبدو أن المنجم الهندي الشهير فاراها ميهيرا (من القرن السادس الميلادى) أورد اسم "مانيتا"-MANITHA- فى كتاباته بقصد الاشارة الى منجم مصري شهير دعى مينيتو (MENITHO).

هناك نص سانسكريتي من الأزمنة المتقدمة - يافاناجاتاكا لصاحبه سافوجيد فاجا - YAVANAJATAKA OF SPHUJIDVAJA) (٢٢) يتناول التنجيم الهيليني ، ويضمنه أيضا رسوما ايقونية مصرية لبرج الشمس . على سبيل المثال برج الجوزاء - ميتونا باللغة السانسكرتية - ممثل فى التقاليد الهندية بزوج سماوي يمسك الذكر فيه بعصا وانثى.. والفكرة مستوحات من النظام التنجيمى المصرى القديم الذى يستخدم هذا الرمز لرسم الاصنام شو وثيفنوت (SHUAND TEFNUT). وهكذا فان الايقنة الهندية لبرج السنبلة (كنيا باللغة السانسكرتية) ممثلة بامرأة في زروق حاملة مشعلا. هذه الايقونة أيضا تمثل تقليدا مصريا لـ إسيس بيلاغلا (ISIS PELAGA) التى كانت تعتبر فى المعتقدات المصرية القديمة آلهة حامية للميناء، وخاصة ميناء الاسكندرية. وفى نفس النص السانسكرتى -يافاناجاتاكا- رسوم أخرى تبدو مستوحاة من التقاليد المصرية، منها - مثلا- رسم برج الاسد (سيمها) على رابية (سايلا) رسم برج الحوت (MINA) بسمكتين فى الماء. وفى بيانه لـ

"ميلوتيسيا البرجية" (ZODIACAL MELOTHESIA أيضا يستمد (المنجم الهندى) اسفوجيدا فاجا في الأفكار المصرية.

ومن جملة القرائن الأثرية المؤشرة على صلات مصر مع الهند، تمثال مسبوك للاله الطفل – هاربوكرتيس -HARPO CRETES) الذي يلبس تيجانا من أعمالي مصر واسافلها. وبيوت روحية (SOUL- HOUSES) مشيدة بالطين النضيج (TERRACOTTA) من مستويات ساكا – بارتيان (تاكسيلا (٢٣) باكستان) وذات صلات مصرية. الا أنه يصعب القول بما اذا كانت هذه الآثار تؤشر فقط على بقاء التقليد المصرى، أو على وجود المصريين فى تاكسيلا فى غابر الزمان.

ويبدو من المناسب ان نذكر فى هذا السياق بعض التماثيل الهندية التى تحمل انطباعا باهتا للتقاليد المصرية الفنية والايقونية.. هذه التماثيل من مطالع العصر المسيحى توجد– بصفة رئيسية – في ماثورا.. بلدة فى شمال الهند من عصور سلالة كوشان، وتدل الانتماء الى عبدة "اسكاندا" (أو "كومارا" و"كارتيكيا" على حسب تسمياته الأخرى) الذى يعتبر فى الأسطورة الهندوسية ابنا للاله "سيفا" وقائدا للآلهة. فرقة عبدة اسكاندا هذه اكتسبت الشعبية منذ القرن المسيحي الأول فصاعدا، ونحتت تماثيل الصنم "اسكاندا" باعداد كبيرة لأغراض العبادة. وبهذا الصدد نود الاشارة الى نحت نافر (RELIEF) (٢٤) يصور آلهة قاعدة بصورة الاسد، حاملة طفلا، مع صورة منفصلة لاسكاندا أو كارتيكيا فى الوسط، وجرة كبيرة برأس كبش، وجماعة من العباد على الأطراف. القطعة مرتبطة بمشهد ولادة اسكاندا ارتباطا وثيقا.. الأمر الذى تبرهن عليه صورة الآله مع طفل فى حالة القعود كرمز لمربية (الأرض) الاله، وصورة الجرة ، رمز للوعاء الذهبى أو "سوفارنا كوندا" الذى أودع به الاله النار –المتمثل فى النحت برأس الكبش – مادته المنوية قبل ميلاده. وللباحث أن يطلع على نظائر مصرية لهذا النحت الهندى القديم. كانت الآلهة برأس الأسد تعرف فى مصر ب"سيخميت" – ابن الشمس فى المعتقدات المصرية القديمة. والجرة برأس

الكبش يمكــن أن نقارنهــا مــع أوعيــة فخاريــة تنســب الــى ابنــاء هــوروس (HORUS)(٢٥).

أوجه الشبه آنفة الذكر لا تبدو نتاج صدفة بحته: بل انها تؤشر علـى أن قدامى الهندوس استلهموا من الأفكار المصرية بوجه غير مباشر. والنتائج التــى استخلصناها بهذا الصدد، يثبتها أيضا نص من نصـوص المهابارتـا، يروى أن والدة اسكاندا كانت ابنة (كنيا) البحر الأحمر (LOHITA- UDADHI) .. والآلهة برأس الأسـد هـى الأخـرى تدعـى (LOHITAYANI) هنـاك تمـاثيل أخرى للآلهة الأم من نفس العصـر، ترى الصنم تحمل طفلا فى حضنهـا حمـلا أفقياً، والأمر الذى يستحق اهتماما خاصـا أن مثل هذه الرسوم والصـور لا توجد فى تماثيل منحوتة فـى عصـور سابقة علـى عصـر سـلالة كوشـان فـى الهنـد. وأغلـب الظـن أن رسـوم الآلهـة الأم هـذه مسـتوحاة بصـفـة رئيسـة مـن ايقونــة إسيس، أم هـوروس فـى الأسـاطير المصريـة، هـوروس هـذا يقـرن أيضـا مــع المزامــير ، ويتصــور فـــى ذات الوقــت محاربــا, فيمــا يمكــن أن يقــارن هاربوكيرتيس – أوهوروس الطفل مع كارتيكيا الذى يعرف تقليديا بــ كومـارا" أو المراهق. هكذا فان صنما برأس الأسد (موجود فى متحف الله آبـاد- ولايـة اترابراديش) من نفس العصـور، يشبه آلهة مصرية تدعى "سيخميت".

فى هذا السياق نود أن نلفت الانتباه أيضا الى نحت نافر من القرن الثـاني الميلادى (هذا النحت موجود فى مدينـة مـاثورا) يقـال عنـه انـه تمثيل مصـور لـ"ريسيا- سرينغا" لوجود قرن ناتى فوق رأسه. ولـو ألقينـا نظـرة فاحصـة فـى هذا النحت لوجدنـا أن القرن الملفوف بالعمامـة الهنديـة يشبه التـاج المصـرى بانثناء فى اعلاه. كما أن الكف الممـدودة بـأصبع مرفـوع هـى اشـبه مـا يكـون لوضعية يد الاله الطفل هاربوكريتس.

وهناك لوحة الترايكوتا (من أهيشاترا (٢٧) بولاية اترابراديش) من القـرن الخـامس الميـلادى علـى وجـه التقريـب، وبهـا صـورة مهنـدة للقـارب الشمسـى المصرى برسوم للأله الشمس مشخصـة فى صـور سبع فتيات. ولاعطــاء فكـرة عربـة الآلـه الشمس طـابعـا هنديـا، رسـمت فـى مركـز هـذه اللوحـة عجلـة فـى

الطرف الخارجى من القارب. وتباعا للفكرة المصرية رسم الآله الشمس فى اللوحة المذكوره فى صورة نجم بطرف ثنائى.

معلوم أن للفن الهندى آفاقا مديدة، وبالقياس اليها فان الامثلة التى تناولناها تحليلا على مسعى هادف الى استراد اشكال الفن المصرى، تبدو غيضا من فيض . بيد أن أوجه التوافق هذه - على الرغم من قلتها- ليست نتاج صدفة.

وأغلب الظن أنه من جراء تنامى الصلات الهندية مع الغرب، لا سيما مع الاسكندرية ومنطقة البحر الأحمر، قد تقبلت الاسطورة الهندوسية عددا من المعتقدات والتصورات المصرية بما فيها اسطورة هجرة هوروس الى الهند واندماجه بالطقوس المحلية. والشبه بين الاساطير الهندية والمصرية قوى أيضا فى التصورات الرائجة عن نهرى الغنغا والنيل.(٢٩).. وحسب المعتقدات الهندية والمصرية فان للنهرين ثلاثة مصبات فى السماء والأرض والبرزخ.. ومن هنا فان نهر الغنغا يعرف فى الآداب السانسكرتية الكلاسيكية بتسمية "تريباتاغا" - أى النهر الذى يصب فى ثلاثة عوالم.لبناء فكرة أشمل عن الموضوع ينبغى للباحث أن يدرس عدة جوانب أخرى للأساطير والآداب والطقوس الهندية والمصرية ويستعين بالآداب والآبار المعمارية للتعرف على التفاصيل التى قد ترشد الى منشأها المشترك فى العصور الغابرة. وبالرغم من قصور معرفتنا فى هذا المجال، فإننا حاولنا أن نلفت انتباه العلماء والاخصائيين الى عناصر مشتركة بين الثقافتين الهندية والمصرية طالبين اليهم باجراء مزيد من البحث والاستقصاء.

تعريب: راشد على

المراجع:

١- آر. تى. روندل كلارك، "الأسطورة والرمز فى مصر القديمة" ، لندن ، ١٩٥٩، الصفحة: ١١.

٢- سيريل آلدريد "المصريون"، لندن ١٩٦١، الصفحات: ٨٩-١٩٠.

٣- ايه. آل. باشام. "عرائب الهند"، لندن، ١٩٥٤، الصفحة: ١١٣.

٤- دبليو.أم. فليندرسي بيترى، "الحياة الدينية فى مصر"، لندن، بومباى، سيدنى، ١٩٢٤، ص:٢١١.
٥- ك.جى. كريشنا
UTTANKITA SANSKRIT VIDYA ARAGNYA EPIGRAPHS II، ميسور،١٩٨٩م. ص ٤٢
٦- اتش. جى. رولينسون، "التعاملات بين الهند والعالم الغربى"، كامبردج، ١٩١٦، ص: ٩٢.
٧- ك.جى. كريشنا "المرجع السابق"، ص: ١٧-١٨.
٨- اتيش. جى. راولينسون، المرجع السابق" ص: ٩٣.
٩- أم. سى. جوشى، "أوجه الفن فى العصر المورى وبعده"، مجلة المجتمع الهندي للفن الشرقي ، العدد: ١٥-١٦، كلكتا ٨٧-١٩٨٩، ص: ١٦.
١٠- أسى.بى. جوبتا "جذور الفن الهندي" دلهى، ١٩٨٠م، ص: ١٢٤.
١١- ك.جى. كريشنا " المرجع السابق" ص: ٢١.
١٢- اتيش. فرانكفورت، "الديانة المصرية القديمة: تعبير، نيو يورك، ١٩٤٨م، ص: ١٣٥.
١٣- آر.ت. روبدل كلارك، "المرجع السابق" ص: ٢٣٦.
١٤- أس. بى. جوبتا "المرجع السابق" مع الصفحات ١٩،٢٤، ٢٩، أيضا دبليو: أم: فليندرس بيترى، "المرجع السابق" الصفحات : ١٨٨و ١٨٩.
١٥- إى. دبليو. واليس بودغن، "كتاب الميت" لندن، ١٩٦٠، الصفحة : ٢٠٨، أيضا-أم . دبليو: فليندرس بيترى، "المرجع السابق"، ص: ١٨٨-١٨٩.
١٦- أم. أن. ديشباندية "المغارات الصخرية فى بيتالخورا- الدكن"، الهند القديمة"، العدد:١٥، نيو دلهي، ١٩٥٩.الصفحات: ٨١-٨٢.
١٧- فيرونيكا لونس، "الاسطورة المصرية" لندن، نيو يورك، سيدنى، تورونتو ١٩٦٨، الصفحات: ١١٠-١١١.
١٨- رلولينسون، "المرجع السابق" ، ص: ٩٤.
١٩- " " " ": ٩٦-٩٨.
٢٠- ايه. أل. باشام، "المرجع السابق" ص: ٢٢٨.
٢١- رلولينسون، "المرجع السابق" ص: ٢٢٨.
٢٢- ديفيد بينجرى المحرر، الناسخ) - THE YAVANAJATAKA SPHUJIDHVAJA، كامبردج، ميساشوتيس، لندن ١٩٧٨، ص: ١٩٦.

٢٣- جون مارشال" تاكسيلا"، المجلد: ٢و٣، لندن، نيو يورك، ١٩٥١، ص: ٦٠٥، أيضا ١٨٦.

٢٤- أن. بى. جوشى، "ماتراكاس: الامهات فى فن كوشان" نيو دلهى ، ١٩٨٦م، ص: ٢٠، ٢١،٢٨.

٢٥- فيرونيكال لونس ، "المرجع السابق" ص: ٧٨،٤٤.

٢٦- أن. بى. جوشى، "المرجع السابق" ص: ٧٨، ٤٤.

٢٧- فى. أس. أجروال،

TERRACOTTA FIGURINES OF AHICHCHATRA,
DISTRICT BAREILLY (U.P.)

الهند القديمة، العدد ٤، ص: ١٣٠.

٢٨- أن.بى. جوشى، "المرجع السابق" ص: ٢١.

٢٩- فيرونيكال لونس "المرجع السابق" ص: ١٠٩.

وجها لوجه ...

مع رائد الرواية العربية المعاصرة:

حوار مع الأستاذ نجيب محفوظ

أجرت الحوار: د . عصمت مهدي

مدير المركز الثقافي الهندي (ابوالكلام آزاد - القاهرة)

***العربي الوحيدالحائز علىجائزة نوبل للآداب ...**

***رائد الرواية العربية في العصر الحديث ..**

***لسان حال الإنسان المصري إبان مخاضات الانتقال الاجتماعي ..**

***مرآة معاناة المرأة و الفقراء والشبيبة ..**

***فنان ومهندس الرواية الواقعية العربية ..**

إنه نحيب محفوظ، ذلك الروائي المصري الذي لاتعرف عنه الهند سوى القليل. لقد وضعت اللقاء بنجيب محفوظ في أولى المهمات التي يتوجب علي القيام بها عند ما ركبت الطائرة متوجهة إلى مصر: ذلك ان نجيب محفوظ، بالنسبة للأجيال المصرية التي عايشت هذا القرن وتغيراته، هو بمثابة نهرالنيل

في مصر. كان قلمه الشجاع والواعي يفيض بالأحرف المتوهجة كل عام بواحدة من رواياته الرائعة، تماما مثل النيل الذي يفيض كل عام فيحول حقول مصر ومزارعها-إلى ضياع خضراء بالخير و النعمة. وكانت نوعية كتاباته تتصاعد ثم تغمر الشعب المصري والقارئ العربى كلما دخلت مصر واحدة من مخاضاتها السياسية والاجتماعية الكبيرة.

نجيب محفظ هو كاتب متفرد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالات: فهو واقعي أصيل لأنه عكس حقيقة المجتمع واختلاجات الشباب و المرأة المصرية على نحو "مصري"، وليس على نحو محاكاة الاتجاهات الأدبية الغربية المستوردة. عندما يقرأ المرء رواياته الاجتماعية، فإنه لايملك إلا ان يعيش عالما مصريا قاهريا أو ريفيا بحسب "موضعه" لقصة. وهو الكاتب القادر على تحريك جميع حواس القارئ ونقلها في أرضية مصرية، تشم فيها عبق الريف المصري ورائحة حارات مصر "السيدة زينب" وغيرها من زوايا البيت المصري الحديث. ولا تنفك روايات محفوظ من تتبع انعكاسات الحركات والتغيرات السياسية الكبيرة، مثل ثورة ٢٣ يوليو، على حياة الناس وأعمالهم، ولكن هذه الروايات لاتكتفي بتصوير الحقيقة، على طريقة "شريحة من الحياة"، بل هي تضطلع كذلك بتحديد الاختلالات وبالإيحاء بالعلاجات الناجعة على طريق تخطيف المجتمع والفرد المصري لهذه الاختلالات .

وأنا كمتخصصة فى اللغة والأدب العربي، أجد أن من أولى واجباتي تجاه القارئ الهندي هو نقل الجوانب الرئيسية والإبداعية الرائدة في ذهن هذا الكاتب الكبير وأعماله إلى القارئ الهندي الذي لم يزل يفتقر إلى ترجمات كافية، وباللغات الهندية المختلفة، ولكن ينبغي أن أشير الى صعوبة الحصول على لقاء مع الأستاذ نجيب محفوظ: فهو إضافة إلى انشغاله بأعماله الادبية – يعيش اليوم بعيدا نسبيا عن الحياة العامة بسبب تقادم السنوات عليه، وبسبب اعتلال صحته وضعف سمعه وبصره. وبرغم هذه الصعوبات قررت أن اصر على أن احقق خطتي بلقائه ونقلها بدقة إلى القارئ الهندي المثقف. وقد كان الرجل كريما معى للغاية، فرحب بي بحرارة ونقل تحياته واعتزازه بالهند

وأهل الهند. ولكن التحاور معه كان صعبا بسبب ضعف سمعه وتلكؤ استجابته للأسئلة التي طرحتها عليه. وقد حاولت من خلال أسئلتي أن ألقي الضوء على مجموعة مهمة من المسائل المعاصرة التي تهم القارئ العربي و الهندي على نحو عام.

وبعد الترحيب المناسب بهذه الشخصية الأدبية الفذة، بدأت بسؤاله عن مسألة كانت تثير اهتمامي منذ بداية قراءتي لرواياته، وهي مسألة استخدام محفوظ للتراث الفرعوني المصري القديم فى رواياته ذات الدلالات المعاصرة، فقلت:

س: في بداية حياتك الأدبية، ظهرت رواية "كفاح طيبة" مستوحاة من العصر الفرعوني، لماذا لم تعد إلى هذا الجانب أبدا؟

محفوظ: في الحقيقة، أنا عدت إلى هذا الجانب لأني كتبت (العائش في الحقيقة) عن (إخناتون) قبل سنوات كثيرة.

س: هل تعتقد أن المصريين المعاصرين قد انحدروا من سلالة الفراعنة القدماء، أي الجنس المصري القديم، أم أنهم يمثلون عنصرا جديدا؟

محفوظ: لايمكن للأصل أن يذهب ويضيع هكذا... المصريون الحديثون، بدون شك، من الناحية الوراثية هم خليط من سكان مصر أيام الفراعنة والعرب وأجناس اخرى.

س: اذا كانوا من هذه السلالة، فما هي الوجوه التي تبرز ذلك، أي تبرز الآثار والشخصية الفرعونية، هل هي موجودة الآن في مصر أم لا؟

محفوظ: هذه مسألة بسيطة: فالرسوم في المعابد تجد بنها كثيرة الشبه جدا بالوجوه في الصعيد أوالريف المصري.

س: هذا مالاحظته فعلا.. وفي انفعالات الناس، كذلك.

محفوظ: من ناحية الانفعالات، فمن الصعب الحديث عنها لأننا لانعرف انفعالات الفراعنة في ذلك العصر. (يضحك)

س: عالجت كثيرا في قصصك، قضية الدين ودوره في المجتمع، ولكن القضية في مصر تزداد تعقيدا، فالحركة الدينية من جانب والتقدميون من جانب آخر. كيف تنجو مصر من هذا التصدع؟

محفوظ: لا أفهم ماتعنين بالضبط.

س: هناك قضية الدين ومشكلته، وأنت كتبت كثيرا عن هذه المشكلة. في مصر الآن هناك رجال دين يصبحون من الأقوياء، وهناك التقدميون في الجانب الآخر. هناك نوع من التصدع، مارأيك في قضية الدين الآن، كيف يمكن أن نعالج هذا التطرف؟

محفوظ: تعنين التطرف؟ نعم، الحقيقة أن أغلبية المصريين ليسوا متطرفين، وصفوة الأساتذة المسلمين الذين يعيشون اليوم ليسوا من المتطرفين، بعض الشباب وزعماؤهم فقط. وهذه حقيقة تنعكس في لجوئهم للعنف وآرائهم الرافضة للحضارة وما شابه ذلك. ولكن الحقيقة لو كان هناك انتخاب حر، فالمسلمون المعتدلون سوف يكتسحون.

س: كيف يمكن للمفكرين أن يعالجوا هذه القضية؟

محفوظ: المفكرون أغلبهم مع الاعتدال وضد التطرف وأنا لاأعرف مفكرا يجهر ويقول صراحة إنه مع التطرف.

س: لكن كيف تعالج هذه المشكلة؟

محفوظ: الحقيقة هذه المشكلة لها علاج حاسم، وهو التغلب على الأزمة الاقتصادية والمشكلات المصرية القائمة. لوتغلبنا عليها، هذا التيار سوف يأخذ حجمه الحقيقى، لأن أغلب الشباب محبط، أي أن طريقه مسدود، وعندما ينفتح أمامه الطريق سيترك التطرف.

المشكلة هي أن التغلب على الأزمات عندنا تحتاج إلى وقت طويل لتحل. إنما العلاج في رأيي أنا شخصيا، هو(الديمقراطية): أي أن نترك لكل شخص حرية تكوين حزب، يعلن برنامجه، وأن يتقدم للشعب ليختار مايشاء ويتحمل مسؤولية اختياره.

س: ولكن هناك ديمقراطية في مصر!

محفوظ: نعم هي موجودة بدرجة لابأس بها، ومثال على ذلك: حرية الصحافة، فرئيس جمهوريتنا يهاجم هجوما لايتعرض لمثله رئيس جمهورية فرنسا. أليس كذلك؟

س: نعم ، فيما يخص قصتك (أولاد حارتنا)، ماهي الحدود التي تضعها للفنان عند التعرض للمسائل الدينية، بما لايؤثر على حرية الكاتب!

محفوظ: الحقيقة أن حرية الكاتب عندنا موجودة في كل شئ. ويتمتع بها الكاتب فيما عدا الدين، أي أنه إن خالف الإسلام في شئ فسوف يعترضوا على كتابته، فيما عدا ذلك، الكاتب عندنا حر ولا يتعرض له أحد.

س: لكن الكتاب لايريدون أن يخالفوا الإسلام، كما أعتقد.

محفوظ: الآن طبعا هناك خوف من الاقتراب من هذه المسألة على الأقل، يعني لو أن حضرتك تؤلفين كتابا ولا تريدين أن يتعطل إصداره او يلغى، فستتركين هذه المسألة. وهذا طبعا قيد على حرية الرأي، لأنه لاخوف من مهاجمة الإسلام في رد الفكر بالفكر. والإسلام دائما يهاجم، ويتم الرد على هذا الهجوم، فلماذا الخوف إذا؟

س: هذا هو السؤال.. لماذا يخافون؟

محفوظ: نعم خائفون... من ماذا؟

س: موقفك واضح من تأييد السلام بين إسرائيل والعرب. ولكنك ترفض زيارة اسرائيل.. يهمني أن أسمع منك شخصيا حيثيات هذا الرفض، إذا كان كلامي هذا صحيحا... بمعني أنك ترفض أن تزور إسرائيل، ولكنك تؤيد السلام معها.

محفوظ: حقيقة أنا لا أزور أي بلد. (يضحك).. لو كنت أزور البلدان، كنت سأزور إسرائيل بعد الصلح، لماذا لا أزورها...؟

س: كنت أعتقد أنك ترفض أن تزور إسرائيل.

محفوظ: أنا لا أعامل إسرائيل معاملة خاصة. أبدا.

س: كيف تتنبأ بالاتجاهات التى سيسير عليها الأدب العربي في المرحلة القادمة؟ وهل ستظل الرواية هي أهم الأشكال الأدبية، أم هل ستنافسها أشكال اخرى من الشعر و المسرح؟

محفوظ: الذي أستطيع أن أقوله الآن هو أن أهم شكل أدبي في الأدب العربي الآن هو الرواية، وتليها القصة القصيرة. أنا في الغد، فالتغيرات الأدبية ستكون سريعة، فمنذ سنوات، مثلا، كان المسرح أهم شئ. في الستينات، وقبله بقليل كان الشعر أهم، ولآلاف السنين، وهكذا.

س: لاتستطيع أن تتنبأ؟

محفوظ: نعم... لكن الرواية اليوم هي أقدر في التعبير عن مشكلات المجتمع، أكثر من الشعر أو أي شيئ آخر.

س: هل ستظل هي أو تستمر هكذا؟

محفوظ: المنافسة لن تقوم بينها وبين الأشكال الأدبية الأخرى. ولكن ستكون المنافسة بينها وبين التليفزيون.

س: التليفزيون لا يترك للناس الوقت حتى يقرأ وا.

محفوظ: نعم.

س: لوطلبت منك هيئة ما أن ترشح عربيا آخر لجائزة نوبل، من الذي يفوز بإعجاب نجيب محفوظ؟

محفوظ: أنا اصلا معجب بالكثيرين ولذلك لااستطيع أن اذكر واحدا، ومرة حاولت، فحصلت متاعب كثيرة.. لذا أرجو أن تعفيني من هذا...

س: حسنا، لن أسألك.

لوطلبت الهند منك ان تختار لها قصة من أدبك لنترجمها إلى الهندية، فما هي القصة التي تحب أن تقرأها الهند بجميع لغاتها؟

محفوظ: أنا أختار (الثلاثية) لانها تعرف بمصر.. وهي مترجمة إلى الإنكليزية.

عصمت: شكرا جزيلا.

محفوظ: أهلا و سهلا.

وهكذا تركت هذا الرجل الكبير، وهذه العبقرية الفذة، وأنا أمتلئ سعادة بمقابلته و تواضعه وبالتعرف اليه. وقد وضعت نصب عيني أن أحاول التحاور معه في فرصة ثانية، وتحت ظروف صحية أفضل لكي أتمكن من أن أزيد معرفتي ومعرفة القارئ الهندي بهذا الكاتب العربي المتفرد.

بدأت محاضرة مولانا ابوالكلام آزاد التذكارية عام ١٩٥٨م من قبل المجلس الهندي للعلاقات الثقافية تكريما لذكرى مولانا ابوالكلام آزاد الرئيس المؤسس للمجلس. و تهدف تلك المحاضرات إلى الإسهام فى تطوير تفاهم أحسن بين مختلف شعوب العالم.

وتم حتى الآن تنظيم حوالى ٢٦ محاضرة تذكارية. و كان كل من جواهرلال نهرو (١٩٥٩) وارنولد توينبى (١٩٦٠) ولورد اتلى (١٩٦١) وسى.فى. رامان (١٩٦٤) ودى.اس. كوتهارى (١٩٦٩) وسالم على (١٩٧٨) ومحمد حسن الزيات (١٩٨٣) وروبرت موجابى (١٩٨٦) ضمن الشخصيات البارزة التي ألقت المحاضرة التذكارية في مناسبات مختلفة. وفي عام ١٩٩٣م وجه المجلس الدعوة إلى المستشار محمد سعيد العشماوي لإلقاء المحاضرة التذكارية.

• • •

ولد المستشار محمد سعيد العشماوى في مصر في أول ديسمبر عام ١٩٣٢. وتخرج في الفقه والقانون من جامعة القاهرة عام ١٩٥٤. و أكمل دراسات خاصة حول "البرنامج التقني في التنشيط الاستثمارى" متضمنا "الاستثمار الخارجي في مصر" من جامعة هارفارد عام ١٩٧٨.

تولى المستشار العشماوي مناصب هامة في حقل القضاء والنيابة، فكان نائب المقاطعة في الإسكندرية عام ١٩٥٦، وقاضيا في ١٩٦١م، والنائب الأول في ١٩٧١ والنائب الأول للقاهرة المركزية في ١٩٧٤، ومستشار الدولة للتشريع في ١٩٧٧، وقاضي المحكمة العليا في ١٩٧٨، وهو الآن قاضي القضاة للمحكمة العليا الجنائية وأمن الدولة بجمهورية مصر العربية.

ومثل المستشار العشماوي مصر في مؤتمرات دولية ورأس بعثات خارجية، كما كان رئيس البعثة المصرية إلى مؤتمر الحضارات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام المنعقد فى توليدو بأسبانيا في اكتوبر عام١٩٨٣م. وشارك في مؤتمر المحامين العرب المنعقد في الكويت عام ١٩٨٧ ومؤتمر "الإسلام والدولة" فى جامعة ليدن هولندا فى عام ١٩٨٩ ومؤتمر "التحديات الراهنة" فى أسبانيا عام ١٩٨٩.

وألقى المستشار العشماوي محاضرات حول الديانة المقارنة والقانون المقارن والقانون الإسلامي في دول عديدة خارج مصر.

وهو قاض ممتاز وباحث كبير، و ألف كتبا عديدة حول القانون الإسلامي وسياسات الأسلمة.

الدين والسياسة

بقلم: المستشار محمد سعيد العشماوي

إن تحليلا للعلاقة القائمة بين الدين والسياسة يتطلب أولا أن نقوم بتعريف كل واحد منهما، فنتابع القاسم المشترك بينهما من الماضى البعيد حتى يومنا هذا، ثم نبحث كيف أدرك أناس عناصر ايجابية فى علاقة الدين بالسياسة ونبذوا عناصر سلبية منهما، وأخيرا يجب أن نوضح العلاقة بين الدين والسياسة حاضرا ومستقبلا.

فأحد تعاريف الدين هو "الشعور بالنزوع الروحي للتسليم بقوة فومتحكمة مع جلاء هذا الشعور فى سلوك المرء".

وتعريف السياسة هو "الترابط أو الاعتقاد فى كون الإنسان صالحا للتنظيم فى شكل خاص للحكومة أو أية مؤسسة مثلها". وبالمقارنة بين هذين التعريفين يمكننا أن نرى أن هناك أرضية مشتركة وعلاقة متبادلة بين الدين والسياسة، فكل منهما يتصل بسلوك المرء، كما يبنيان على حقيقة ثابتة توجد فى قوة أو منظمة خاصة.

وفى الوقت ذاته إن الدين يوفر لرجال الدين ، سواء كانوا شرعيين أو غير شرعيين، فرص التحكم فى سلوك البشر وفعالياته، وكذلك السياسة فعال

السياسيين الذين يعنون بالتحكم فى سلوك الإنسان لكي يمكنهم التحكم فى فعالياته ونشاطاته.

إن المصالح المشتركة، والمتضاربة، لرجال الدين شرعيين كانو أو غير شرعيين والسياسيين أو الحكام كانت سببا دائما للتوتر بين الطبقتين، إذ كانت كل منهما تود أن تبسط نفوذها على حساب الأخرى للسيطرة على الإنسان والمجتمع.

بدأت العلاقة المتبادلة بين الدين والسياسة منذ مطلع التاريخ فى الشرق الأوسط ، وفى مصر بالتحديد، حيث كان فرعون يعتبر ابنا أو مظهرا الله تعالى، وبصفته كائنا سماويا كانت أوامره تعد أوامر الله تعالى بالمعنى الدقيق وكانت كلماته تعتبر كأنها كلمات الله تعالى.

ومع الزمن تغلغلت هذه العقيدة فى الفكر والوعى البشري كله فى الشرق الأوسط والاقصى حيث ظهرت الحضارات القديمة. ووصلت هذه الرؤية إلى الغرب مع بروز الهلينية كقوة فاعلة فى العالم القديم. فنصب الاسكندر الكبير نفسه الله الملك كما فعل فرعون قبله، وأعلن أنه ابن الله تعالى. وفى الروم أعلن يوليوس قيصر، متأثرا بالرؤية المصرية، أنه الله قيصر، الأمر الذى تسبب قتله على ايدى اصدقائه الذين ارتأوا أن مثل هذا الإعلان يحول الجمهورية الرومية الى حكم ثيوقراطي.

مهما كانت ثقافة الناس أو تربيتهم لا تزال غالبيتهم مقصورة لدى الأفكار والأحاسيس المتأصلة فى أذهانهم منذ نعومة الأظفار. ولأمر ما توجد فى كل حضارة مهما كانت افكار قديمة بالية ومعتقدات غيرعقلانية، إلا إذا بذلت جهودا فاعلة لتطوير نفسها بصورة جيدة على المستوى الفكري والعلمي.

إن العلاقة بين الدين والسياسة طوال عصور التاريخ يمكن أن تحلل إلى ثلاثة أنواع، فالنوع الأول: إذا كان مؤسس دين، نبيا كان أو معلما، يحكم بوحده، ويصدر تعليمات دينية وأوامر سياسية ، كما هى حال اليهودية والإسلام.

ويظهر النوع الثاني إذا امتنع مؤسس دين عن السياسة، وبعد موته يؤسس أتباعه مؤسسة أو كنيسة أو ماشابههما ، وتتواكب هذه المؤسسة القوى السياسية، معارضة أو خادمة لها، كما حدث فى المسيحية.

والنوع الثالث للعلاقة إذا امتنع مؤسس دين، نبيا أو معلما، عن القوة السياسية، ويتجنب أتباعه كذلك عن تأسيس أية مؤسسة، وهنا تبرز علاقة بين الدين والسياسة يستغل فيها السياسيون الدين، كما حدث فى البوذية.

وفى كل دولة يحاول الحكام أن يستغلوا الدين لصالحهم ، ويسترون أغراضهم فى تعابير دينية أو باسم مصالح عامة، وحينما تريد مؤسسة دينية أن تستقل وتنفصل من تحت إمرة القوة السياسية، فكان الحكام هم الفائزين فى نهاية المطاف لأن المنظمات والأغنياء كانوا يدعمونهم. إن المؤسسات النقدية اليوم، أعنى شركات ومصارف الاستثمار الإسلامية تحاول أن تستغل الدين لزيادة قوتها وكبح معارضتها. وأمسك بعض رجال الدين عن قبول الدينار والدرهم، ولكن الآخرين يبررون أخذهما قائلين بأن ذلك عون للأغنياء على طريق النجاة ومساندة للفقراء والمعدمين.

وأقدم مثال للمجابهة بين الحكام والمؤسسات الدينية وجد فى المسيحية، حيث رفض عيسى عليه السلام أن يكون حاكما أو قاضيا أو حكما ولكن أتباعه أسسوا مؤسسة من بعده، وبرز المجتمع المسيحي فى الوجود بشكل مدينتين فى كل مكان: مدينة الله تحت إمرة الكنيسة ومدينة أرضية تحت قيادة القوة المدنية.

وفى النظام الإقطاعي كان كل أمير يحكم إقطاعته فى عزل نسبى عن الآخرين لكى تكون للمؤسسات الدينية اليد العليا على الأمراء الآخرين بأجمعهم. وبرغم ذلك حينما تأسست الطبقة البرجوازية مع ظهور الثورة الصناعية الحديثة اجتمعت اقطاعيات مختلفة تحت راية ملك واحد مما زاد من قوته، بالاضافة الى المساندة التى كان يتلقاها من المصرفيين والصناعيين والتجار وغيرهم.

وبهذا أصبح المسرح جاهزا لصـراع بين القوى الدينية والمدنية. وقدرما وطد الملوك سلطاتهم جنحوا مثله إلى استغلال الدين لصالح أغراضهم ، متسببين توترا بين الملوك والمؤسسة الدينية . فبينما كانت المؤسسة الدينية تميل الى التدخل فى فعالية كل إنسان والتحكم فيها بتعاليمها الدينية، حاول الملوك أن يقاوموا سلطتها بعزل المؤسسات الدينية عن سائر المجتمع وحكمه على أساس نظام مدني.

وفى هذه المرحلة قدم الفلاسفة والمثقفون والكتاب رؤية عرفت فيما بعد بالعلمانية التى تدعو الى عزل رجال الدين، شرعيين كانوا أو غير شرعيين، من القوة السياسية. وقد مضت عقود عديدة قبل أن يصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحا، ويبرز مجتمع مدني بمعزل من المنشأة الدينية. وأصبح نفوذ المؤسسات الدينية مقصورا على نشاطات الإنسان الدينية فحسب.

إن أوضح مثال لمؤسس أمة دينية تحظى بالسيادة فى معتقداتها الدينية والمدنية هو الإسلام. أسس النبى محمد صلى الله عليه وسلم نظاما جديدا لم يعد فيه الناس يتعارفون بوشائج الدم، بل على أساس العقيدة والإيمان. كان النبى صلى الله عليه وسلم قائدا فى الحرب وحكما فى الخلافات التى كان يتحاكم فيها المؤمنون إليه فى آن واحد. وبعد موته حل خليفة محله. والخليفة فى معناها الدقيق تعنى " الشخص الذى يأتى على أثر الآخر زمنا، كما تعنى "الخلف" أيضا، واستعملت هذه الكلمة ذى بدء للإشارة إلى خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم فى معناها الزمنى الأول ، ولكنه مع مر الزمن شوهت الكلمة وبدأ الخلفاء اللاحقون يستخدمونها للدلالة على أنهم أخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم بكامل سماته وميزاته، ومن ثم أنزلوا أنفسهم منزلة المعصومين الذين لا يخطئون، واستقطبوا فى أنفسهم الرموز الدينية والحكم السياسي كليهما.

وبما أنه لا توجد مؤسسات دينية أو رجال دين حقيقيون فى الإسلام فانقسم الباحثون فيما بينهم تجاه هذه القضية، وانحاز معظمهم إلى الحكام وخدموا مصالحهم مبررين لهم كل ما كانوا يقومون به، غير أن البعض قاطعوا القوة

السياسية وبعدوا بأنفسهم من السياسة. ومن هنا أمسك جميع الفقهاء الإسلاميين عن معالجة حقوق والتزامات الخليفة وعلاقته مع الناس. ويدور الفقه حول المشاكل العامة مقصورا على معالجة التعاملات الشخصية والعلاقات الاجتماعية.

إن ثورة المعلومات والبيانات الحديثة قد حولت العالم إلى قرية الكترونية بل شاشة تلفزيونية ، ويبحث الناس عن طريق لرأب الصدع بين الدين والسياسة دون أن ينشب صراع بينهما. وفيما أرى سيلعب الدين دورا أكبر في المستقبل وفي القرن القادم بوجه خاص، ويشكل اخلاقيات الأغلبية ويربطها بالبشرية والكون. وفضلا عن ذلك، بما أن ثورة المعلومات لا تزال في الازدهار تصبح الطبقة الحاكمة أكثر قوة في المستقبل.

من اللازم أن يتم إيجاد تسوية عادلة بين القوى السياسية والدينية. ويجب أن يعرف الدين لينجح في مهمته بأنه عقيدة غرست في طبيعة الإنسان، ومن شأنه ربط الفرد بأسرته والمجتمع والبشريه والكون ككل.

ومهما يكن الأمر يجب ان لا يسمح للحكام باستغلال الدين لتبرير تصرفاتهم وقراراتهم. وإن هذا المبدأ القائل بفصل الدين عن السياسة يجب أن لا يطبق على الحكام فحسب، بل على الداعية ورئيس وزعيم كل مجموعة أيضا. وإن كل عمل بغض النظر عن فاعله، رئيسا كان أو وزيرا أو زعيما دينيا أو باحثا أو رجل الشارع ، يجب أن يعتبر عملا مدنيا وليس دينيا وإن كان مبنيا على تعاليم دينية، وبماأنه مما اقترفته ايدى البشر إنه عرضة للخطأ، وقد يكون صائبا أو خاطئا.

وينطبق هذا المبدأ نفسه على سلطة الأوامر و التفسيرات والأحكام الدينية لأنها في حد ذاتها من إنتاج البشر وليست كوائن سماوية. وإن العمل نفسه إنساني وإن كان الحكم أو الأمر سماويا. وإذا تم فهم هذا الفارق بين الدين والسياسة فلا تجد الطبقة الحاكمة أو السياسيون أي مجال لاستغلال الدين أو مشاعر دينية لدعم سلطتهم وكسب الأتباع لهم باسم الله تعالى.

وإلا يعرض الإنسان نفسه لخطر التقهقر إلى فجر التاريخ حيث كان فرعون الله الملك وكان أتباعه من عبدته. وعند ما يوشك أن ينتهى القرن العشرين أصبح الذكاء والوعي البشري متوقدا أكثر ويدعو الإنسان إلى أن يخوض السياسة، بمعزل عن الدين الخاطىء، على أساس مبادىء وقوانين مدنية.

وحينذاك يكون الدين مصونا عن تشويهات الإنسان وفساده، ولا تعوق مسيره نزاعات وصراعات على القوة والسلطة، وذلك لأن الدين حين يتواكب مع السياسة يتحول إلى ايدولوجية ولا يبقى دينا، ويصير أتباعه سياسيين أو أعضاء حزب لا كائنا روحيا على الإطلاق.

توجد هناك حركتان فى عالمنا هذا: حركة تدمج وتوحد وأخرى تقسم وتفرق ، وبالرغم من أن إحداهما تناقض الأخرى وتعوق سبيلها من تحقيق أهدافها ، لا تزال تانك الحركتان سائدتين فى المجتمع. وتقوم البشرية بينهما منتظرة من يتدخل لمساندة حركة التوحيد لأنها تدمج و تربط بين البشرية.

إن أكبر الأسباب الرئيسية لتفشى الطائفية والانشقاق هى العصبية القبلية والعنصرية والنظام السياسي الدينى.

لاتزال غالبية من الناس عبيدا للأفكار القبلية لحد الآن، الأفكار التى تقيدهم بجمعية أو حزب أو مدنية او جالية خاصة، وهم يعيشون ويعملون طبقا للقيود التى تمليهاعليهم قبيلتهم ، ولهذا إنهم منعزلون عن الناس خارج مجموعتهم الخاصة وبعيدون عن أمل الدمج.

وترجع العصبية القبلية إلى فجر التاريخ، حينما كانت القبلية وحدة واحدة كانت تحمى الإنسان وتحدد ولاءه. وبالرغم من تقدم التاريخ الإنسانى ما برح أغلب الناس غارقين فى نزعات وأفكار قبلية، ولم يتلاشى تخلفهم قط حتى يسود فيهم تفاهم جديد، محوّلا إياهم كلهم من القبلية إلى الكونية، حيث يصبح البشرية طرا وحدة واحدة وسواسية بغض النظر عن ألوانها وأصولها وأعراقها وأجناسها ولغاتها.

وانتشرت العنصرية بمالقي الناس من تشجيع على تسليط الضوء على الخلافات والنزاعات بين مختلف الناس على أساس العرق والعنصر. ولعب

الاستعمار بوجه خاص دورا ماكرا فى غرس مثل هذه الأفكار. فنجد فى الوقت الراهن أن العنصرية متأصلة فى اللاعقلانية عبر العالم كله، كما تغذى العصبية نزعات غير ودية بين مختلف العنصريات والأعراق او داخل أمة واحدة. وقد سميت هذه فى بعض الدول باسم" سياسة التمييز العنصرى" ، وفى بعض الدول والمدن والقرى الأخرى إنهاتحمل نفس هذا المعنى مع أنها لا تسمى بهذا الإسم.

أخال أن البشرية تستطيع أن تدرك العصبية القبلية والعنصرية بصورة كاملة الآن. ويجب أن يفصلا ويمحا من الوعي البشري مهما كلف ذلك الأمر. ويحاول المثقفون فى كل مكان مقاومة العصبية القبلية والعنصرية لكى يجهزوا عليهما بصورة كاملة. ويمكن أن تقوم الثورة المعلوماتية، بما أنها توحّد الناس، بمحو النزاعات القبلية والتصرفات العرقية إلى حد بعيد.

وأهم أسباب انتشار الطائفية اليوم هى النظام السياسي الديني، الذى ينذر بخطر توسيع مدى الإنفصالية وتعميق فجوة الخلافات والنزاعات. قد حرف النظام السياسي الدينى الأديان إلى ايدولوجيات، وهى بدورها أفسدت الأديان أكثر فأكثر، وبدأ يبرز رأسه فى المشاحنات والصراعات بين الإنسان.

إن الجهل والمعتقدات الخرافية والانحراف عن الدين ومبادئه الخلقية الخاصة من أهم أسباب فساد الدين، أولا الجهل: يجهل معظم الناس دينهم ودين الأخرين ، ولا يعلمون إلا قليلا ماعدا إلا شاعات والنعرات عن دينهم، وأما ما يعلمون عن الأديان الأخرىفيكون خاطئا وأفكارا مشوهة تماما. ونتيجة ذلك إنهم لا يحترمون الأديان الأخرى مؤثرين عزل أنفسهم عن أتباع ديانات أخرى، بل ربما عن إخوانهم فى الدين الذين لا يوافقونهم على آرائهم ونظرياتهم.

ثانيا المعتقدات الخرافية: تحول الايدولوجية دينا إلى معتقدات خرافية، حيث يتحجر الدين وينغلق على نفسه وينصب العداء للأخرين. كما تجعله سبب الحرب لا أساسا للبناء والتعاون مع الآخرين.

ثالثا الانحراف عن الدين: إن كل ديانة تقريبا تبعد على أيدي الجماهير عن سماتها الأصلية النبيلة، وتتحول من ديانة مثالية إلى عقيدة بدائية عتيقة وقد تؤول إلى ديانة وثنية. وبينما لا يستطيع الناس أن يتبينوا ذلك في دينهم ولكن يعرفونه بسهولة فى ديانات الآخرين ويسمونهم بالبدائية والخسة والوثنية. الأمر الذي تجعل أوداجهم تنتفخ غطرسة وكبرياء لدرجة أنهم يريدون أن يبعدوا الآخرين من مرى أبصارهم بل ربما يذهبون إلى إبادتهم من عداد البشرية.

رابعا مبادىء خلقية خاصة: المبادىء الخلقية عامة لكافة البشر، ولكن معظم رجال الدين لايقصرونها على أتباع دينهم فحسب، بل على مجموعة خاصة ينتمون إليها أيضا. ونتيجة ذلك أصبحت كل طائفة تقصر المبادىء الخلقية على أتباعها، مبعدة إياهم من الإنسانية أسرها. وقد يجد بعضهم في مبادئهم الخلقية الخاصة تبريرات للقتل والظلم وإبادة الآخرين.

فهذه الأسباب وغيرها فى الواقع أثر طبيعى لتحول الدين إلى نظام سياسي ديني، إن الدين الحق يكون مفتوحا للبشرية كلها متطلبا كل شخص، رجلا كان أم امرأة، تهذيب نفسه ورفع روحه المعنوية حتى يقدر على التعاون مع سائر بنى الإنسان. وعلى العكس إن النظام السياسي الديني يشوه الدين ويمنع الناس من أن يتوحدوا فى أسرة إنسانية واحدة، وينشر أفكارا خاطئة بقوة عقيدة عمياء ومشاعر مشوهة.

إن كنا نريد بحق أن نوحد الإنسانية ونسير فى وجهة التاريخ الذى من شأنه الجمع بين البشرية وتوحيد الإنسان فى أمة واحدة فيجب أن نكرس قوة أكثر لإرجاع الدين إلى مقامه الأول بصفته وسيلة للمرابطة وإقامة علاقات متبادلة ودمج الإنسانية كلها. وتتطلب هذه الرسالة أن نفصل السياسة عن الدين بصورة كاملة، ونرد الدين الى قاعدة التفاهم التام واحترام عقيدتنا وعقيدة الآخرين أيضا، وفى القرآن الكريم نجد آية هى بمثابة مطلع لمثل هذه الحركة:

"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. (البقرة-٦٢).

وقد أعيدت هذه الآية فى موضع آخر من القرآن الكريم بشكل آخر:

"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. (المائدة-٦٩)

يقول بعض الباحثين المسلمين أن المقصود بالمؤمنين هم الذين ورد ذكرهم في الآيتين المذكورتين. ولكن البعض الآخر ذهبوا إلى أن أولئك المؤمنين ليسوا إلا غيضا من فيض وذكروا على سبيل المثال فحسب، وأن القاعدة مفتوحة لتسع الآخرين أيضا من المجوس واليوذيين والهندوس وغيرهم.

من الممكن ان تهدى هاتان الآيتان إلى الطريق الصواب لفهم الدين واحترام كل مؤمن وفي بدينة يعد نفسه مسئولا عند ربه فحسب، وفى حياتنا اليومية على الأرض يجب أن نندد بالآخرين. ولا نظن أننا محتكرون للصدق والحق. إن الصدق حقيقة ذات مظاهر عديدة، وإن طرقا مختلفة تهدى إلى ذلك الصدق عينه، وإن جميع هذه الطرق تقريبا من شأنها أن تدمج لا أن تدحض أحداها اخرى. وإن غرس مثل هذا التفاهم فى فكر البشرية سيغير من سلوكها، ويهديها إلى الطريق الصواب لتنمية العقل الإنساني ويوصل الإنسانية إلى مصيرها اللائق به.

ذكريات رحلة مصر

لصاحب السمو حامد علي خان أمير رامفور

إعداد: الدكتور شعائر الله وجيهي
المدرسة الفرقانية برامفور

[كان الأمير حامد على خان (ت - ١٩٣٠م) تاسع الحكام لإمارة مصطفى آباد (رامفور حاليا) السابقة، و قد تربع على عرش الإمارة لمدة طويلة تمتد من عام ١٨٨٩م الى ١٩٣٠م، و كان رجلا فطنا، متوقد الذاكرة، ومشربا بحب العلم و الفن.

و تلقى الأمير المعارف الحديثة. و كان رجلا متنورا، و بعد ما أكمل تعلم العلوم الغربية فى مدينة نيتى تال ركب على جناح السفر قاصدا زيارة الدول الأوربية و مصر. أهلّ الأمير رحلته هذه فى ٣ مارس لعام ١٨٩٣م من رامفور، و عن طريق بريلى و آغرا و بمبائى، قام بسياحة كولومبو، والملايا، و سنغافورة، وهو نـع كونـغ، و اليابان، و الولايات المتحدة، و كولومبيا البريطانية، و إنجلترة، و فرنسا، و ألمانيا، و النمسا، ومصر، و عدن، حتى وصل عائدا الى بومبائى فى ٣٠ ديسمبر عام ١٨٩٣م، حيث أقام فيها عدة

أيام، ورجع الى رامفور، مرورا بمدينة اناو و بريلى، فى ٩ يناير لعام ١٨٩٤م. و قد استغرقت هذه الرحلة عشرة شهور وسبعة أيام.

وصل الأمير حامد على خان ورفقته، عن طريق اليونان، الى الاسكندرية فى ١١ ديسمبر عام ١٨٩٣م، وأوسع أنحاء المدينة تجوالا وزيارة. و من ١٢ حتى ١٥ ديسمبر زار القاهرة و ضواحيها، وشاهد المؤسسات و الأمكنة ولعجائب الشهيرة، و فى ١٦ ديسمبر زار حلوان، و فى اليوم التالي ساح فى أرجاء ممفيس و سكارا، و عاد الى القاهرة فى ١٨ ديسمبر، حيث أقام بها يومين وقام بزيارة الأمكنة الأخرى، و فى ٢٠ديسمبر غادر القاهرة و وصل فى ٣٠ ديسمبر، مرورا بعدن، الى بومبائى بعد عشرة أيام. و أمضى عشرة أيام من رحلته فى مصر.

طبعت مذكرات رحلته لمصر و غيرها من الدول باسم "مسيرحامدى"، وهو يشتمل على جزئين: فالجزء الاول يتكون من ٢٦٩ صفحة و الجزء الثانى من ٢٧٨ صفحة. و التزمت مطبعة مفيد عام بآغرة بطباعة ونشر هذه المذكرات. ولا تحتوى هذه المذكرات على سنة طباعتها، غير أنه توجد قطعة تاريخية على الصفحة الأخيرة من الجزءالثانى قرضها المنشى فيروز شاه خان الملقب بفيروز الرامفورى (ت - ١٩٠٠م) (١) تلميذ الشاعر الأردى المعروف بداغ الدهلوى، تذكر القطعة سنة طباعتها عام ١٨٩٦م. و كان فرخى، أستاذ الأمير، قام بترتيب هذه المذكرات بأمر من الأمير المذكور.(٢)

و مما يجدر بالذكر أن "مسيرحامدى" احدى المذكرات البدائية فى اللغة الأردوية التى روعيت فى تدوينها الأصل و القواعد، و لم تكتب مذكرة جامعة مثلها فى تاريخ اللغة الأردوية.

و هذه المذكرات بمثابة و ثيقة معاصرة للعقد الأخير من القرن التاسع عشر الميلادى، و نجد فيها صورة كاملة للحضارة و الثقافة المصرية قبل قرن من الزمان، كما ذكر فيها الكاتب تمدن المصريين و اجتماعهم بإسهاب.

و بالإضافة الى وصف المواقع الشهيرة، تتضمن المذكرات صور بعض منها ايضا، كما تحتوى صورتين لشرح الأهرام المصرية من داخلها وخارجها.

كيف كانت مصر فى نظر سائح أجنبى قبل قرن من الزمان؟ و كيف كان اجتماع المصريين فى تلك الحقبة؟ ان المذكرات تضم نماذج رائعة منها. ونظرا لما تحتويه من فوائد جمة، نقدم الى القراء الجزء الذى يتعلق منها بمصر]

(شعائرالله خان)

مصر:

١١ ديسمبر {١٨٩٣}

على الساعة الحادية عشرة لامست الباخرة شواطئ الاسكندرية، وحمل موظفو طامس كوك (٣) أمتعتنا إلى محطة سكة الحديد، ومكثنا ساعتين أو ثلاث ساعات فى فندق الخديوى، حيث أكلنا الغداء، ثم ركبنا إلى المحطة، وفى الطريق زرنا حديقة(نوربار باشا)، ثم توجهنا لمشاهدة منارة (بامبي). وهى منارة منحوتة من الصخر، كان شادها أحد قواد الجيش البامبي ذكرى لقيام الروم بفتح مصر. وقد نحتت المنارة كلها من الأحجار الأسوانية ذات اللون البصلي، وتوجد فيها نقط سوداء بكثرة، والمنارة التى يبلغ ارتفاعها سبعين قدما نحتت من صخر واحد، وهى تقوم على صخرين نحتا مربعا ومثمنا، وإذا أخذنا ارتفاعها بعين الاعتبار فيبلغ ارتفاع المنارة مائة قدم.

ومدينة الإسكندرية كان مصرّها وأعمرها الإسكندر الكبير قبل ٣٢٢ سنة من عيسى عليه السلام، ثم استولى أحد قواده يدعى بطليمس (بتالمى فليدلفس) على مصر وما جاورها، وجعل الإسكندرية عاصمة البلاد. وكان ابن هذا الملك هو الذى أنشأ مكتبة الإسكندرية الشهيرة التى كانت تضم زهاء الفى كتاب، واستجلب إليها علماء عصره وأعمرهم فيها، حتى أصبحت تعرف الإسكندرية بمدينة العلم. وبالجملة وصلنا إلى المحطة ماشين على طوال ضفة نهر النيل، وركبنا القطار، وعلى الساعة الرابعة مساء سار بنا القطار نحو القاهرة. والأميرة المصرية التى كانت تسافر معنا فى الباخرة ركبت فى القطار

نفسه، وكانت سيارات فخمة تنتظرها على الميناء واستقبلها الضباط الأتراك فى بذلات زاهية. وقد بنى على نهر النيل جسر فخم واسع، يسير القطار فى وسطه ويمشى الناس على جانبى الجسر. وعلى الساعة السابعة مساء وصلنا إلى القاهرة، وألقينا عصا التسيار فى فندق شيفرد.

١٢ ديسمبر:

بعد الفطور خرجنا نجول فى أطراف المدينة ونشاهد القلعة. القاهرة مدينة كبيرة واسعة الجنبات، شيدت فيها قلعة على مكان مرتفع قريبا من المدينة وبعيدا عن العمران ، وكان شاد هذه القلعة صلاح الدين يوسف سلطان مصر عام ١١٦٦م بأحجار الجيزة، وهى مرتفعة من المدينة كلها، ومع أنها لاتساوى جنبا واحدا من قلعات الهند، ولكنها من المغنم فى هذه البلاد. وفى داخل القلعة مسجد كبير كان بناه محمد على باشا والى مصر، وبجانب المحراب منبر يبلغ ارتفاعه ثمانى أو تسع ياردات، وتتدلى السلاسل من قبة المسجد، وعلقت فيها قناديل بلورية لتضيء أنحاء المسجد، وطليت القبب بالذهب واللازورد، كما يتدلى فانوسان كبيران لإنارة المسجد فى أمكنة مختلفة. وفى صحن المسجد حوض مقبب، وفى إحدى جنباته قبر محمد على باشا.

وفى داخل القلعة بئر تعرف بـ "بئر يوسف"، وتوجد عليها عمارة منهدمة، ومن هذه العمارة تذهب طريق دائرى إلى داخل البئر. والبئر مظلمة لدرجة أنه لايمكن لرجل أن يصل إليها آمنا دون أن يصطحب معه أحدا من أولئك الأعراب الذين يجلسون على باب العمارة ويضيئون الطريق للسياحيين بالشموع التى يحملونها فى أيديهم ، ولا تمت هذه البئر بصلة إلى يوسف عليه السلام كما يعتقد بصورة عامة، بل سميت باسم السلطان صلاح الدين يوسف، ويوجد فيها الماء بعمق ٢٨٠ قدما. وكانت البئر قد امتلأت بالتراب فى سالف الزمن فنقاها صلاح الدين يوسف، ومنذ ذلك الحين لم يزل الناس يمتاحون منها حتى عام ١٨٦٥ أى ٦٩٤ عاما. ويعتقد عامة المصريين أن فوطيفار، زوج زليخا ووزير فرعون ، هو الذى كان حفر هذا البئر ، ولكنه لايعلم ذلك بالتحديد. ومن المحقق أن أحد ملوك مصر الأقدمين كان حفر هذه البئر.

١٣ ديسمبر:

متحف الجيزة:

خرجنا بعد الفطور لنشاهد المتحف الذى يقع فى قصر الجيزة على بعد نحو ميلين من المدينة عبر نهر النيل. وفى طريقنا إلى المتحف مررنا بطرق المدينة وعبرنا النهر لنصل إلى المتحف. وكذلك يوجد قصر بولاق وبعض المبانى الأخرى على الضفة الأخرى من النهر. وكان هذا القصر مما بناه اسماعيل باشا خديوى مصر بتكلفة خمسة ملايين روبية، وأدى توفيق باشا مراسم افتتاحه فى ١٢ يناير لعام ١٨٩٠م . وقبل ذلك كان هذا المتحف فى قصر بولاق، وبما أن الرطوبة كانت كثيرة فى هذا القصر، بحكم قربه من النهر، مما كان أدى إلى عطب كثير من المعالم الأثرية ، فنقل المتحف إلى هذا القصر الجديد، ويضم المتحف آلافا من طرائف وآثار تاريخية، وقد رأينا فيه كتابات على لوحات من الخشب من الزمن القديم، ووجدت هذه الكتابات مع جثث بعض الفراعنة فى المعابد، كما رأينا جثة ترجع إلى ستة آلاف سنة عثر عليها فى صندوق حجرى وقد جف واسود لحمها وجلدها والتأما بالعظام، غير أنه يمكننا أن نتبين أنها جثة رجل أم إمرأة. والجثة ملفوفة فى ثوب حريري رمادى اللون كان ينسج بهذا الغرض نفسه، وقد بلي الثوب فى أمكنة شتى وينكشف منها الجسم. والصندوق الحجرى الذى عثر فيه على هذه الجثة موضوع بجانب الجثة. وكذلك وقعت أنظارنا على جثة امرأة قديمة، وهى تلبس عقدا من حبات الحجر، وكتبت عليها عبارة بالفرنسية ترجمت من اللوحة المصرية القديمة: "Monie De La Pretresse Hathor Ament XI Diynaste"

كما يوجد فى المتحف، من بين إلاه المصريين القدامى، تمثالا قاضى الموت المعروف باوسيرس (Osiris) وزوجته اسيس (Isis) ، اللذين تم نحتهما من الأحجار السوداء . وبينهما إلاله بيل المقدس وقد وضع اكليل على رأسه. وعلاوة على ذلك ، يضم المتحف كتبا من أوراق القصب صنعت فى غابر الزمن وأدوات المنزل والكراسي والعملات المعدنية من زمن الفراعنة

وجنيهات وأوانى حجرية وغيرها من الأشياء التى ترجع إلى أزمان ساحقة، إن متحفا فى العالم لا يحوى أشياء أثرية وقديمة للغاية مثلما يوجد فى هذا المتحف. وقد عثر هناك على كتابة ترجع إلى ٢٥٠٠ سنة قبل عيسى عليه السلام، ومحررة على أوراق القصب، يوصى فيها رجل يسمى Ani ابنه Khensuhetep فى أمور شتى، ويرشده إلى الطريق الصواب فيها. وإضافة إلى ذلك هناك كتابات أخرى أودعت فيها النصائح والأمثال والحكم، وقد كانت تم تدوينها على عهد الملك المصرى(٤) آسا قبل ٣٣٦٦ سنة من عيسى عليه السلام.

وفى حديقة المتحف رأينا تماثيل السفينكس (Sphnix) المنحوتة من الحجر الأحمر، وعلى إحدى هذه التماثيل نقش اسم رمسيس الثانى فرعون مصر بشكل بيضوى. وحفر هذه التماثيل Mariette الفرنسي(٥) من بعض الخرائب العتيقة، وقام بتحديد زمن ومدة نحتها بقراءة التاريخ المنقوش عليها.

الحلى القديمة:

وجد بعض الفلاحين عام ١٨٦٠م صندوقا فى درة ابو النقا كانت دفنت فيه الملكة Aahhetep ، التى هى زوجة Sqenenra وأم Kames وجدة Amasis الأول، والذى كان أول ملك فى الأسرة الثامنة عشرة من فراعنة مصر. وعثر فى هذا الصندوق على هذه المجوهرات ، ومن أجملها ما يلى ذكره:

١ – رأس نحاسى للأسد، نقش عليه اسم اماسيس (Amasis) الأول.

٢ – سوار ذهبى ركب عليه اللازورد ومجوهرات نفيسة غيره.

٣ – سوار من الذهب ركب عليه اللازورد والعقيق الأحمر وأحجار ثمينة أخرى، ونقش عليه اسم أماسيس الأول.

٤ – فأس نحاسي ذو مقبض من خشب الأرز ، وموه الفأس ومقبضه بماء الذهب، ونقش عليه ختم اماسيس الأول بشكل بيضوى، كما ربطت سلسلة ذهبية بالمقبض.

٥ – خنجر نحاسي أو سكين كبير شبيه بالخنجر ذو مقبض خشبي، قد ركبت عليه أحجار كريمة مثل اللازورد وأشبهه ، ونقش عليه ختم اماسيس الأول .

٦ – خنجر نحاسي فى مقبض مدور ذى حلقات فضية.

٧ – سلسلة ذهبية ركب على أحد طرفيها رأس البط، ووسط السلسلة من الذهب الخالص، وتتدلى منها الخنفساء التى موهت بماء الذهب.

٨ – عقد ذهبى ثمين مركب بالمجوهرات، قد نقشت عليه صورة الملك اماسيس الأول، وهو قائم فى مقام ديني، والإلهان المصريان: "أمين" (الباطن) و "را" (اله الشمس) يقومان على جانبى الملك ويصبان عليه الماء تبركا.

٩ – موديل المركب الذى كانوا يحملون فيه الموتى إلى المكان المقدس من الذهب الخالص، ويرى فيه الملك اماسيس الأول جالسا فى وسط المركب . وركب عليه السائس من الفضة ، وعجلاته من النحاس.

١٠ – مروحة خشبية مركبة بالذهب، وصور عليها الملك اماسيس الأول وهو يقدم القربان إلى خين سو (اسم الإله).

١١ – سوار مركب باللازورد، عليه صورة اماسيس الأول وهو يسجد الإله سيب (Seb) وغيره من الإلاه الآخرين.

وهناك آثار أخرى ترجع إلى الأزمان القديمة.

ويغلق جسر النيل من الساعة الثانية عشرة حتى الثانية ظهرا ليمكن مرور السفن من تحت الجسر فتتوقف تحركات الناس على الجسر خلال هذه المدة ، وبما أن الجسر كان قرب أن يغلق ولم نستطع المكوث هنا أكثر من ذلك فهرعنا عائدين إلى المدينة.

ويجرى النيل فى أسفل المدينة ، وهو يشبه فى عرضه وعمقه نهر الغنج (Ganga)، وقد أقيم عليه جسر متين واسع من الفولاذ لمركبات الحصان والمارة. وفى وسطه شارع للسيارات، وعلى حافتيه رصيف مرتفع شيئا

للمشاة. وحينما تمر السفن يفتح أحد طرفي الجسر ويلصق بالضفة، وبعد مرور السفن يعاد الجسر إلى حاله.

هليا بوليس (Heliapolis):

ورجعنا من المتحف إلى الفندق مباشرة، واكلنا الغداء ثم خرجنا لنرى معالم هليابوليس الأثرية.

على بعد خمسة أميال شمال شرق القاهرة قرية تسمى المطرية، حيث توجد على قرب منها خرائب هليابوليس. وفى طريقنا إليها مررنا بأسواق وزقاق المدينة وثكنة الجيش المصرى والمدرسة التوفيقية وقصر الخديوى عباس باشا. تقع قرية المطرية على ذلك المكان نفسه حيث كانت تقوم هليابوليس فى سالف الزمان، وعلى بعد خمس مائة ياردة منها توجد خرائب ذلك المعبد الذى كان من المبانى الشهيرة حينذاك. وبالإضافة إلى هذا المعبد يشد الناس رحالهم إلى هذه القرية لأسباب أخرى، فقد يقال أن مريم عليها السلام حينما قدمت من الشام إلى مصر بأمر من الله تعالى فجلست تروح عن نفسها تحت شجرة الانجير فى هذا المكان بالذات، وغسلت ثياب عيسى عليه السلام بماء إحدى أبار هذه القرية فيقصد الناس ، مسلمين ومسيحيين ، إلى هذه القرية والشجرة زائرين . والشجرة نوع من شجر الانجير الذى يسمى Syeamore باللغة الإنجليزية. وهناك منارة عتيقة أيضا شيدت بأحجار أسوان، ولاتزال حتى الآن معلما على عمران هليابوليس فى هذا المكان. وهليا بوليس يعنى بيت الشمس أو عين الشمس ، ولكن العرب يرجحون المعنى الأخير.

تنتشر خرائب هليا بوليس فى ثلاثة أميال مربع، وقد كان هذا المعبد أكبر الجامعات المصرية آنذاك لتعليم القادة الدينيين فى مصر، كما كانت تعلم فيها المعارف الدنيوية أيضا، ولكنها كانت خاصة للتعليم الديني. وإن بطليمس الثانى الذى عاش ٨٥ م سنة قبل عيسى عليه السلام كان استجلب الكتب واللوحات المصرية من هذا المكان بالذات ليزين بها المكتبة التى كان أنشأها أبوه فى الإسكندرية. والمنارة التى مضى ذكرها آنفا كان شادها Usertseu فى

٢٤٣٣ق.م.، ونحتها نحتا مربعا، ويبلغ ارتفاعها ٦٦ ياردة، ونقش اسم بانيه على جوانبها الأربعة بخط مصرى. لم تكن فى مصر كلها مدينة مترفه واسعة الجنبات كمدينة هليابوليس فى سالف الزمان، ولكن بدءا من ٥٢٧ ق.م. فلما قدم كمبيس (كيكاووس الامبراطور الإيرانى) إلى مصر أخذت مدينة هليابوليس فى الانحطاط، وبلغ بها التدهور مبلغه الحاسم بعد أن أمر بطلمس الثانى الحكماء والزعماء الدينيين بالهجرة إلى الإسكندرية. ولما زارها Strabo على عهد حكم الرومان فى ٢٤ ق.م. كان معظمها أصبح مقفرا خاليا من السكان. ولكن المؤرخين العرب يصرحون بوجود تماثيل كثيرة حتى القرن الثانى عشر الميلادى. كان عدد كبير من اليهود يقطن فى مدينة هليابوليس، وكان "سيكونين رايانب لى" آخر الفراعنة من أسرة هانك هو الذى عقد قران يوسف عليه السلام على ابنة (فوطيفار) كبار رجال الدين لمدينة هليابوليس، وذلك قبل سبع عشرة مائة سنة من عيسى عليه السلام.

وكان إله الشمس "بيل" أيضا يعبد فى هذه المدينة نفسها، ويذكر أن الطائر الموسيقار ققنس يحيى من رماده فى هذا المعبد بالذات بعد كل خمس مائة سنة، اعنى أنه كان يحترق بوقع نغماته ويؤول رمادا ، ثم كان يحي ثانية من رماده بعد خمس مائة سنة.

وكان الإسكندر الكبير نزل فى هذه المدينة متوجها إلى مدينة ممفيس، ويقول المؤرخ Macrobius إن معبد هليا بوليس الواقع فى بلاد الشام أوبعلبك كان بناه أحد زعماء هليابوليس الدينيين بعد هجرته من هذه المدينة الأثرية.

صناعة تربية النعام:

وعقب رجوعنا من زيارة المطرية ذهبنا لنشاهد مصنعا لتربية النعائم. ويقع هذا المصنع على بعد من الشارع العام، وفى وسطه حظيرة مسيجة تربى فيها مئات من النعائم، كما صنعت فيها حظيرات مختلفة من القصب يوضع فيها زوج من النعامة على حدة للحصول على بيضها، والمصنع لتاجر ألمانى، يدخل إليه المتفرجون بالتذكرة. والبيض التى تفسد منها تنقى من داخلها وتنقش

عليها حروف مصرية، كما تنقش على بعضها الطغراء بالحروف العربية، وتباع البيضة المنقوش عليها فى عشرة فرنك(ثمانى روبيات) والبيضة غير المنقوشة فى خمسة فرنك.

وقبل خروجنا لمشاهدة هليابوليس جاء اللورد كرومر سفير انجلتره يزورنا فى الفندق، ووجه إلينا دعوة مأدبة عشاء ليلة الجمعة.

١٤ ديسمبر:

أهرام الجيزة:

اليوم نريد أن نرى المنارة الكبرى(أهرام مصر) بعد الغداء. وإن أولى منارات الجيزة الثلاث وكبراها كان شادها ثانى الملوك من أسرة الفراعنة الرابعة كان يسمى Chupu ، وذلك فى ٣٧٣٣ ق.م.، والآن حينما نرنو قائمين إلى هذه المأثرة الشهيرة الفاقدة النظير قد بلغ عمرها ٥٦٢٦ سنة. وبادى ذى بدىء كان ارتفاع المنارة ٤٨١ قدما، ولكن بسبب ارتفاع الأرض حولها يبلغ ارتفاعها الآن ٥١ قدما فحسب، وجلبت الأحجار التى استعملت فى عملية بناءها من جبال طور ومقاطم، ولو وضعنا جميع الأحجار التي استعملت فى عملية بناءها فى طابور واحد، واحد بعد آخر فيبلغ طوله ثمانية عشر الف ميل ويحيط بثلثى الكرة الأرضية. أما بحساب القدم المكعب فتبلغ كمية الأحجار ٨٥ مليون قدم مكعب، ويذهب بعض المهندسين إلى أن كميتها ٨٩ مليون قدم مكعب، ولو تعين أن كل قدم مكعب من الحجر يزن منين فزائدا، وقد ثبت بالاختبار أن الحجر مهما كان خفيفا يبلغ وزنه منين على كل قدم مكعب، فإذا يكون وزن الأحجار المستعملة فى بناء المنارة كلها ٦,٦٤ مليون طنا أو١١٠,٥٢ منا، ومساحة سطح قمة المنارة ثلاثون قدما، وإذا لم يحل شئ أمام رؤية الإنسان فيمكنه أن ينظر إلى مسافات طويلة ويمتع بصره بمناظر رائعة.

ويقول المؤرخون والسياحون الذين دخلوا إلى غرف المنارة وجالوا خلالها انه توجد بئر يبلغ عمقها ٢٠٧ قدما فى أسفل المنارة، حيث كان يصل إليها ماء النيل بواسطة السراديب التحت أرضية، ولكن توالى الزمن قد سد المدخل الذى كان يصل منه الماء إلى البئر. لم يتيسر لنا رؤية آثار البئر بسبب الظلام

الحالك، ولا يمكننا إلا الاعتماد على الأقوال المؤرخين. وقد رأى أمير المؤمنين مامون الرشيد أيضا تصميم المنارة الداخلي، فانه على حدسه - هو - كما يقال- تم فتح الباب المجهول للمنارة.

ويقول المؤرخ هيرودوتس (Herodotos) كان المصريون على أوج رقيهم وازدهارهم على عهد الفرعون Phampsimtus ، وكان العدل يعم البلاد كله. ولكن لما آلت أزمة الحكم من بعده إلى Chupu ساد الظلم والجور سائر البلاد، ومنع المصريين من تقديم القرابين إلى إلاههم، وسخرهم في إنجاز شؤونه الشخصية، حتى انه عين أناسا على أن يجلبوا له الأحجار من مناجم جبال العرب إلى نهر النيل، وكلف آخرين بشحنها في السفن على الضفة الأخرى من النيل، وإيصالها عن طريق النهر إلى مكان أقرب من موقع البناء، ثم نقلها إلى جبال Libyan. وكان مائة الف من الناس يسخرون يوميا في مثل هذه الأعمال، وكانت كل مجموعة من الناس تلزم بهذا العمل لمدة ثلاثة أشهر ثم كان يطلق سراحهم، وتحل محلهم مجموعة أخرى تتكون من مائة ألف شخص.

ومكتوب على الأهرام بخط مصرى "فجل وبصل وثوم"، وهى الأشياء التى كانت توفر للعمال والأجراء للصلصلة . وكلف بناء هذه الأهرام ١٦٠٠ تيلنتا (وكل تيلنت يعادل ٢٢٥٠ روبية) أى ٣٠٦ مليون روبية بالعملة الهندية. ويمكننا أن نقيس على ذلك ماعسى أن تكون نسبة المصروفات على آلات الحديد وطعام العمال وكسوتهم.

إن بناء هذا الأهرام مأثرة عديمة المثال للإنسان وإحدى عجائب العالم السبع، وقدرما نمعن النظر فى هذه المآثر زدنا إيمانا على إيمان بكياستهم ونباهتهم ، كما يدل على واسع معرفتهم ان جوانب الأهرام الأربعة بنيت شرقا وغربا، جنوبا وشمالا، وعليه يمكننا أن نتبين أن القطبين مازالا فى شطرهما المعهود منذ ذلك الحين، كما لم تبرح الأرض على حالها، ولم يحدث فيها أي تغيير، أى أن الأرض منذ ذلك الأوان تدور فى محورها نفسه.

منارة الجيزة الثانية:

وبجانب الهرم الكبير منارة أخرى كان بناها Chephren (أخو Chupu) فى ٣٦٦٦ ق.م.، وهى تشبه فى تصميمها وبناءها الهرم الكبير. وقد شيد الهرمان على صخر جبل واحد جنبا إلى جنب، وكل ما يفرق بينهما أن الأحجار المستعملة فى هذا الهرم ملساء لدرجة كبيرة، ويصعب الطلوع عليه بسبب أدراجه المزلقة المنحدرة.

الهرم الثالث:

وهو مما بناه الفرعون Menkaura، سابع الملوك فى أسرة الفراعنة الرابعة، فى ٣٦٣٣ ق.م. وذكر المؤرخ هيرودوتس، الذى قدم إلى مصر فى ٤٨٤ ق.م. اسم الملك المدفون فى هذه المنارة Mycerinus، ولكن Manetho يقول إن هذا الهرم كانت شادته الملكة Nitocris من أسرة الفراعنة السادسة، ولكن الإجماع على أن الملك Mycerinus هو الذى كان بنى هذا الهرم، فانه فى عام ١٨٣٧م عثر هواردويس (Howardvyes) على تابوت داخل هذا الهرم مكتوب عليه اسم الملك Mycerinus، وان هذا التابوت بطول وعرض ٨×٣× ١ ، ولكنه ضاع بسبب غرق الباخرة التى كانت تقلها إلى انجلتره.

ويقول المؤرخ هيرودوتس وبعد Chephren آل حكم البلاد إلى Mycerimus ابن Chupu، وكان يستنكر الطريق الذى سار عليه أبوه، ولم يملك أعنة الملك حتى امر بالفور بفتح المعابد التى كان أغلقها أبوه، وسمح للناس بتقديم القرابين إلى إلاههم الدين كانوا يعبدونهم، فكان المصريون يكيلون الثناء جزافا لهذا الملك.

معبد السفينكس (Sphinx):

وعلى مسافة يسيرة من هذا الهرم توجد خرائب معبد السفينكس، ومعظم الأجزاء الباقية لهذا المعبد التى أبت على الدهر أن يزيلها أسطوانات من أحجار وردية وأخرى سوداء منقطة، وكل أسطوانة منها منحوته مربعا من صخرة واحدة وعلى شكل واحد.

وبين الأهرام والمعبد أرض منخفضة تشبه المضيق، نصب فيها تمثال السفينكس على مكان مرتفع شيئا، وهو يشبه الأسد فى جسمه والإنسان فى وجهه. وقد نحت هذا التمثال فى تلك الصخرة نفسها التى يوجد عليها الآن ، والأعضاء التى لم تستوفيها تلك الصخرة نحتت من الصخور الأخرى وركبت فى التمثال . ويبلغ طول جسمه ١٥٠ قدما، اما الرجل والرأس بمفردهما فطولهما ٥٠ و ٣٠ قدما على الترتيب، وعرض الوجه ١٤ قدما. وجملة المسافة من مفرق رأس التمثال إلى أساسه الملتصق بالأرض سبعون قدما. وكان التمثال بادى ذى بدء مبلطا بالكلس، ووجهه مطليا بالنورة الحمراء ، ولكن لم تعد توجد آثارها الآن. ولايعلم شئ يوثق به عن عمر هذا التمثال ، وكل ما يمكن أن يقاس بدراسة اللوحات الى كانت نقشت على أحجار المعبد أنه يرجع إلى زمن عريق فى القدم. فتدل عبارة على أن تهوتمس الربع قام بحفر وإصلاح تمثال السفينكس الذى كان مطمورا فى الأرض . ويذكر عن سبب حفره من الأرض أن تهو ته مس أخلد ذات ليلة إلى النوم فتمثل له الإله هرماجس فى نومه، وقال له لو حفرت تمثالى المطمور فى الأرض فإذن أعطيك ملك مصر. ولما هب الملك من نومه حفر التمثال من الأرض وقام بإصلاح ما كان يستوجب منه الإصلاح. ولكن لوحات آخرى تشير إلى أن Chephren Chupu قاما بإصلاح هذا التمثال، ما يقدربه أنه تم نحت هذا التمثال قبل زمن حكومتهما "مهما يكن الأمر، قد عاش الملكChupu و Chephren قبل ٣٧٠٠ سنة من عيسي عليه السلام فيكون هذا التمثال أثرا أقدم وأعرق زمنا.

ومن العسير جدا الصعود على الأهرام، ويخاف السقوط لمن لم يترس على ذلك ، ولذلك أصدر عباس باشا خديوى مصر أمرا يقضى بمنع صعود سائح بمفرده على الأهرام. ومن يريد من السائحين الصعودعليه يمسكه إثنان أو ثلاثة من العرب من جانبيه، ويربطون الحزام فى إبطيه وقت النزول ويمسكونه من الخلف. صعدنا بعد لأي إلى قمة الأهرام، وكان مساء والجو صافيا. ورأينا النيل يجرى جنوبا، وسلسلة الجبال والصحراء شمالا، وغابة

كثيفة وأشجارا خضـراء غربـا، ومدينـة القـاهرة وقلعـة السلطان صـلاح الديـن شرقا.

وبما أن الأدراج مرتفعة جدا، وأحجارها متكسرة في أماكن كثيرة ، فلا يخلو الصعود على منارة من الخطر. ويصاب بعض الناس بدوار الـرأس وهم يصعدون عليها ويوشكوا أن يقعوا على الأرض. ولكن العرب الذين يصعدون عليها ، بين فينة وفينة، بصحبة السائحين متمرسون على ذلك. وسـئلنا بعضهم كم يأخذ، بالنسبة لها، الصعود والنزول من الوقت؟ فقـال لـو منحتمونـى جـائزة فاستطيع أن أنزل من المنارة الكبرى واصعد على المنارة الثانية، التى هى أكثر ملسا وانزلاقا، فى عشر دقائق. اردنا اختباره وسمحنا له بالصعود، وبقينا علـى قمة المنارة الكبرى ننظر اليه، وكـان الشـرط بيننـا عشـر دقـائق، ولكـن مـا إن مضت تسع دقائق حتى رأينـاه يسـتوى قائمـا، متوازيـا لنـا ، علـى قمـة المنـارة الثانية.ويمسك بعض العرب بزمـام الجمـال والحمـير قـرب المنـارة، فمـن اراد التجـول حـول المنـارات ولا يقـوى علـى المشـى فيمكنـه، بعـد دفـع الكـراء، أن يركب ويطوف عليها بالمنطقة. وقـد اكتريـنـا أيضـا جمليـن وعـددا مـن الحمـير وركب منظم رفقتنا عليه.

١٥ ديسمبر

اليوم جمعة، لم نخرج إلـى أى مكـان حتـى الظهـر، وعلـى السـاعة الثانيـة عشرة ظهرا ذهبنا لأداء الجمعة فى مسـجد يسـمى بمسـجد الإمـام حسـين عليـه السلام، ويحكى المصريـون أنـه جـئ بـرأس سـيد الشـهداء الإمـام حسـين عليـه السلام ودفن فى هذا المسجد. وبما أن ضريح سيدة النساء زينب عليهـا السـلام يوجد قريبا مـن المسـجد فيمكن أن يقـاس أن الروايـة قـد تكـون صـحيحـة، وأن زينب عليها السلام قدمت إلى مصر بسبب دفن رأس أخيه فى هذا المكان.

وبعـد صـلاة الجمعـة توجهنـا إلـى زاويـــة لـنرى فيهـا طـرق الدراويـش المصريين فى عبادتهم وذكرهم، ووصلنا إلى بيت مبنى بالطوب مـارين بأزقـة عديدة. وبعد برهة قدم شـاب ممتلـى الجسـم حسـن الهنـدام يـتراوح عمـره بيـن أربعين وخمسين سنة فأجله المريدون إجلالا كبيرا، وجئ بالقهوة، وقـدم الشـيخ

القهوة لنا ولسائر الإنجليز ممن كانوا معنا ، ثم أخرج علبة من جيبه ووزع السيجارة. وفى أثناء ذلك ازداد عدد المريدين له ، واخذ عربى يزمر بين حين وآن وبدأ الآخر ينشد أشعار عربية بصوته الرخو الجميل. ونهضنا من مقاعدنا ودخلنا إلى بيت آخر بنيت فيها قبة كبيرة للذكر والعبادة، وفرشت الغرائر فى شبه دائرة وبسط جلد الغنم للشيخ فى المحراب، ورأينا الأسنة والفؤوس والمدى والسيوف والبنادق وغيرها من الأسلحة معلقة فى نسق رائع على الجدران، كما رأينا دفدفا وطبولا ومزامير. وفرشت أمام مجلس الشيخ جلود الغنم جنبا إلى جنب فى شبه دائرة لجلوس المريدين عليها، ووضعت الكراسى فى الدائرة الأخرى لنجلس عليها. ولما استوى المجلس بأصحابه جاء الشيخ وجلس فى المحراب مقابل الخليفة أو نائبه، وجلس بقية المريدين على الجلود بجانبى الخليفة. رفع الشيخ أولا يديه لقراءة الفاتحة، وأعقبها بتلاوة بعض آي من الذكر الحكيم والكلمة الطيبة ، مترنحا يمينا وشمالا، فى لحن يأخذ بالقلب، وجاوبه المريدون أيضا، ثم أخذ يردد لمدة "حسبى ربى جل الله" وبعض الكلمات الأخرى مثلها فى صوت يضغط ضغطا كبيرا على القلب، حتى بدأوا أخيرا فى قول "هو " فحسب، وبدأوا يترنحون قائمين كما يترنح المعربدون ، والشيخ يقرب ورجال معه على الدف ، وينشد آخران أشعارا بالعربية فى نغمة شيقة حلوة، ويؤدى كل متفرج يريد الدخول إلى هذا البيت أربع أو خمس أنات ويتفرج على قوتهم وقعدتهم.

نهر النيل:

يخرج نهر النيل من بحيرة تسمى Victoria Nyanza، ويجرى ماءه أربعة آلاف ومائة ميل قبل أن يندمج فى وسط بورسعيد والإسكندرية فى بحر الروم.

وفى شهر ديسمبر (كانون الأول) الذى نحن نسافر فيه يزداد عمق النهر فى أماكن عديدة ، ولكن الباخرة تستطيع أن تبحر فى كل مكان. وعرض النهر ثلاثة آلاف ياردة، وقد يكون ميلا فى بعض الأماكن، وهو يشبه نهر الغنج الذى يجرى فى بلادنا، وقد جعل الله تعالى مصر مخصبة بهذا النهر لأن

الأمطار لا تهطل فيها. يأخذ ماء النيل فى الطمو والازدياد بدءا من نهاية يونيو حتى سبتمبر، وفى أثناء ذلك يصل ماءه إلى الحقول والميادين كلها ويغرقها، ومن أواخر سبتمبر حتى شهري اكتوبر ونوفمبر يأخذ فى الانسحاب من الحقول حتى ينحصر فى مجراه، واقصى غاية ازدياد الماء ثمانى ياردات ، أى يرتفع الماء عن سطحه العادى لدرجة ينتشر فى البلاد كله، وإذا طما الماء لست ياردات فيخاف من هلاك المحاصيل وإذا ارتفع إلى ثماني ياردات فينذر ذلك غرق البلاد وجرف السيل بالقرى والأرياف، وخلال هذه الفيضانات التى تدوم ثلاثة أشهر تتبلبل الأرض مما يكفيها سنة كاملة . وتجلب الفيضانات معها نوعا من التراب الأملس الدى يتسرب الى داخل الأرض، ويعمل ذلك التراب عمل سميد جيد ، فلا يحتاج الفلاح بعد انسحاب الماء من الحقل إلى كثير جهد، وكل ما عليه أن يحرث الأرض ويزرع فيها.

ويتسبب هطل الأمطار فى الحبشه ونوبة الفيضانات فى النيل، ويمطر السماء من ابريل فى نوبة ومن مايو فى الحبشة، وتؤدى تلك الأمطار إلى ارتفاع سطح الماء فى النيل، وتأتى المياه معها التراب من بلاد الحبشة وغيرها ويوصلها إلى حقول مصر ومياديها. ويكثر العمران على الضفة الغربية من النهر، وإن وضع القرى ونمط العمران وطرق بناء البيوت تشبه تلك التى فى بلادنا ، وتبنى البيوت من الطوب، ولايسقف بالقش والقراميد إلا قليل، بل يسقف بالخشب فى أغلب الأحوال.

١٧ ديسمبر:

رفعت الباخرة مرساتها صباحا، وبدأت تنحر نحو أسفل النهر، والضباب كثيف جدا حتى لايرى شئ على بعد عشرين ياردة، توقفت الباخرة بعد ثلاثة أميال لساعة واحدة. ولما زال الضباب بصورة جيدة استأنفت الباخرة مسيرها. وقد كنا بالأمس قطعنا مسافات طويلة نحو أعلى النهر واليوم نرجع إلى أسفله، فقوة المحرك وضغط المياه قد جعلا معا الباخرة تطير إلى وجهتها كالهواء. وفى الشمال يتراءى أهرامان على الضفة الغربية للنيل. وسننزل فى قرية البدرشين ونطوف فى أرجاءها.

وبعد ما قطعنا مسافة لا بأس بها أرست باخرتنا، فويق حلوان، وقريبا من البدرشين. وكان ١٥ - ٢٠ حمار واقفا على الضفة، وكان أصحابه يشرحون ميزات حميرهم بلغة مزيجة من العربية والإنجليزية المتكسرة، وتشبه هذه الحمر في قامتها وشكلها تلك التي يقتنيها الخزافون والقصارون في بلادنا، ولكنها أذكى منها شيئا ما . وأما في الأسماء والألقاب فتتضاءل أمامها الحصان والأفيال، فإنه لم يقدم أحد من الأوربيين من له شهرة وصيت ذائع، وركب على هذه الحمر لزيارة ممفيس وغيرها (لأنه لا يوجد مركب غير الحمير يتخذه السائح لمشاهدة هذه الخرائب وقطع مسافات مرتفعة) إلا وسميت تلك الحمر باسم الراكب عليها سذاجة أو سخرية أو تندرا أو بيانا لمزية ومفخرة الحمر. وقد عمت عادة التسمية لدرجة أنه تسمى الحمر باسماء أناس مشهورين سواء ركبا عليها أم لم يركبا عليها على الإطلاق. فيمسك بعض العرب آذان حمارهم ويشيرون إليه من بعيد وينسبون بالإنجليزية:

Will you ride on the Prince of Russia?
Will you ride on the Duke of Nekolos?

ويقولون عن الإتان:

Will you ride on the Princess of ....?

وجميع اسماء الذكور والإناث التي يسمون بها الحمر والأتن هي أسماء أوربية.

كم في هذه الدنيا من عبر وعظات؟ إن تلك الصخور العالية حيث كان الفراعنة المدعون للألوهية يعيشون ويعبدون بالأمس ليست اليوم إلا أكواما من التراب.

ورمسيس الثاني الذى كان يكره بني اسرائيل على حفر الأرض وبناء الطوب وإنجاز أعمال مضنية أخرى، وكان الناس يسجدون لتمثاله الذى كان منصوبا على باب معبد (تاه) المقدس قبل أن يدخلوا إليه، قد آل به الأمر إلى أن تمثاله مطروح اليوم على حافة حفرة في الطريق الممتد بين المطرية والبدرشين، ونحن قائمون على رأس التمثال، ونقيس طول جسمه وعرضه ،

نحت هذا التمثال من صخرة النورة، وطوله ٤٢ قدمــا وعرضــه حوالـى ثمانيـة عشر قدما، وما بين عنقــه ورأسـه اثنـا عشر قدمـا، وقد رسمت صورة بنت رمسيس وابن له على جانب التمثـال فـى تلك الصخـرة الواحـدة نفسـها. وتقوم شركة تعنى بحفرِ الآثار والعجائب القديمة بالحفريـات فـى خرائب ممفيس فـى هذه الأيام. وطوفنا بخرائب ممفيس وقتا ليس بقليل، ثم اتجهنا إلى سكارا حيث تكثر فيها آثار تاريخية.

وإذا ثبت أن عبادة العجل بدأت فـى مصـر قبل ٥٩٩٣ سنة علـى عهـد الفرعون كاكو فيمكن أن نجد سبيلا إلى بحث وقياس شيوع عبـادة البقـرة فـى الهند. ولا عجب أن عقيدة تقديس هـذه البهيمـة أو عبادتهـا أتـت إلـى الهنـد من مصر، وذهب بعض المؤرخين إلى أن الفرعـون Sesastarus، موسـعا نطـاق فتوحاته، أوغل فى الهند حتى وصـل إلـى نهـر الغنـج (Gangas)، ولمـا أدبـر راجعا إلى مصر خلـف آثـاره فيمـا احتـل مـن البلـدان .ومـن الممكـن أن عقـائد المصريين من عبادة البقرة وما إليها وصلت مع فتوحات هذا الملك إلى الهند.

وتسمـى الشمس "را" فى اللغة المصرية، وفـى السنسـكريتية "روى" ، وفـى الفارسية "ريو"(٤) و"راب" ، وأخال أن هذه الكلمات الأربع لها أصل واحد.

وكذلك يصـرح المؤرخــون بـأن "را" (الشـمس) كـان كبـير الإلاه لـدى المصريين، ومع أن معظم الفراعنة كانوا يعبدون التماثيل ، ولكن عامـة النـاس كانوا يعتبرونهم مظهرا إلهيا، ولأن يجعلوا كونهم مظهرا إلهيا أكثر بروزا كان الفراعنة يضمون إلى أسماءهم اسم الشمس بـدلا مـن آبـاءهم مثل (يوسـركارا) أى يوسرا ابن الشمس، وعلاوة على هذا التركيب، ربمـا كـانو يسـمون أنفسـهم بإلحاق بعض الحروف، إضافة أو صفة ، فى آخـر لفظـه "را" مثـلا رامسـيس، ورامسيران سـى، ورازرب، وبالجملـة إنهـم كـانو يضمـون لفظـة "را" فــى أول أسمـــاءهم أو آخرهـــا بصـــورة لازمـــة.ولو قلنـــا، قياســـا علـــى ذلـــك ، إن المهاراجـا"رام شـندر" المهاراجـا" جسـرات" وغيرهمل مـن ملـوك الهنـد كـــانوا يعزون أنفسهم إلى أسرة الشمس (سورج بنسى) وكـانت عامـة النـاس تعتـبرهم مظهرا إلهيا، وبهذا يوجد شبه بين هـذه العقـائد وبيـن مـا كـان يعتقد بـه ملـوك

مصر، فلا يكون ذلك داعيا للعجب، ثم إن الرؤية القائلة بأن العلم كان يعمر مصر قبل أن تنير أرجاء الهند بل العالم كله، إن هذه الفكرة أيضا تنبئنا أن المعتقدات المصرية وصلت إلى الهند فيما وصلت إليها من العلوم.

على الساعة التاسعة صباحا ذهبنا لمقابلة صاحب السمو عباس باشا خديوى مصر، واستقبلنا سموه على درج قصره، وقادنا بحب غامر إلى بهو كبير، ينطق سموه التركية لأنها لغته الأم ، ويعلم العربية لأنها تنطق بصورة عامة في مصر التى يحكمها، كما يتكلم اللغتين الفرنيسة والألمانية بطلاقة – لأنه تلقى تعليمه في النمسا حيث تنطق الألمانية. والشائع بين الأتراك أنهم يعرفون اللغة الفرنيسة. ويفهم سموه الإنجليزية ولكن لايتكلم بها إلا قليلا. وهو وقور حيئ، قوى الجسم ومن أقراني من السن. ولما تم التعارف بيننا قدم لنا السيجارة والقهوة، وتشرب القهوة هنا ممزوجة بالعنبر المحلول فى روح الورد، الذى يزيد من لطافتها وفائدتها، وقد سررنا سرورا بالغا بهذا اللقاء، وبدوره فرح سموه أيضا بمقابلتنا، ولكن من الأسف لم نكن نفهم لغته كما لم يكن يقدرهو على فهم لغتنا. وجلسنا قليلا واستأذناه راجعين إلى الفندق، وبعد وصولنا إليه بخمس أوست دقائق وصل سموه إلى الفندق ردا على زيارتنا، وبدورنا قمنا بأداء مراسم ودية.

وقد بنى سموه قصرا قريبا من الإسكندرية، وتحدث معنا عن ضوءالكهرباء وأدوات الزينة وبعض المبانى التى يتكون منها القصر. وسمعنا معظم العرب يثنون على الخديوى ، ويخاطبه عامة الشعب بقولهم "آفندينا" ، وإن ذكرهم لاسمه ينم عن عاطفة الحب والولاء التى يكنونها له .

وبعد ما غادر سموه اشترينا بعض الهدايا من منتوجات مصرية وقلانس تركية وما إليها.

مساجد مصر القديمة:

وقبل ان نغادر يحسن أن نقيد بعض ذكريات عن مساجد هذه المدينة. تنقسم هذه المدينة إلى شطرين: فسطاط أو المدينة القديمة والمدينة الحديثة، وأقدم مساجد المدينة القديمة هو مسجد عمروبن العاص رضى الله عنه، فتح

عمروبن العاص مصر فى عام ٦٣٨م بأمر أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، ووضع حجر أساس هذا المسجد فى سنة ٢١هـ المصادفة لـ ٦٢٣ ميلادية، والأرض التى بنى عليها المسجد كان يملكها عمروبن العاص وأصدقاءه رضى الله عنهم أجمعين ، ولا يبقى الآن من بناء عمرو إلا قليل، فإنه فى أواخر القرن التاسع الميلادى أصيب المسجد كله بالحريق، ثم تمت توسعته بعد الربع الأول من القرن العاشر الميلادى وبنى من جديد، وكل ذلك مكتوب على لوحات المسجد، وقد أثنى العلامة المقريزى على مجال المسجد الأول ثناء موفورا، وطول المسجد ثلاث مائة وخمسون قدما، وعرضه أربع مائة قدم، ويقوم المسجد على ست مائة وست وستين أسطوانة، ونقش على أسطوانة اسم محمد صلى الله عليه وسلم ، ويوجد قبر عمروبن العاص فى شمال شرق المسجد.

الأزهر:

إن هذا المسجد الذى جدير بأن يسمى جامعة كان شاده قائد الخليفة الفاطمى المعز بالله يسمى جوهرا فى عام ٩٨٠م، ثم أصبح هذا المسجد جامعة علمية على يدى الخليفة عزيز . وزاد سلاطين مختلفون مبانى وعمارات كثيرة عبر القرون الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس عشر الميلادية. وأخيرا بنى سعيد باشا بعض عمارات حوله فى عام ١٨٤٨م.

وللمسجد ستة أبواب ، أكبرها الباب البربرى ، ويدخل أغلب الناس من هذا الباب إلى المسجد. وشيدت أروقة على جوانب صحن المسجد الثلاث، ويسمى كل رواق باسم مواطنى بلد واحد. ويقوم سقف الايوان على ثلاث مائة وثمانين أسطوانة من أحجار مختلفة، ويطالع فيه طلبة العلم . يتراوح عدد الطلبة بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألف طالب. ويساوى المسجد فى طوله وعرضه مسجد عمروبن العاص رضى الله عنه.

وفى المدينة القديمة ضريح السيدة زينب بنت فاطمة رضى الله عنها، وشيد عليه مسجد فى القرن الماضى ، كما توجد فيها مساجد أخرى غيرها.

٢٠ ديسمبر:

غادرنا القاهرة متوجهين إلى الإسماعيلية، وفى الطريق زرنا الزقازيق والتل الكبير، والزقازيق قرية صغيرة ولكن المعركة التى نشبت بين الجيش المصرى واحمد عرابى باشا قد أكسب هذين المكانين الذيوع الشهرة ، وفى الزقازيق محطة سكة الحديد، وعلى يمينها مقبرة أولئك الأنجليز الذين خروا صريعا فى معركة احمد عرابى باشا، وعلى مسافة يسيرة يقع التل الكبير حيث توجد هنا أيضا مقبرة قتلى الإنجليز. وتتراءى مئات من التلال بين صغيرة وكبيرة فى طول وعرض الساحة، ولذلك اختار عرابى باشا هذه الساحة لخوض معركة مع الإنجليز. وقعت هذه المعركة فى عام ١٨٨٢م.

على الساعة الثانية عشرة ليلا تصل باخرة هملايا من لندن ونسافر بها إلى عدن . وضعت امتعتنا على الساعة الحادية عشرة فى سفينة بخارية، وبعد نصف ساعة من موعدها المحدد رؤيت هملايا قادمة من بعيد، وألقت مرساتها فى وسط البحيرة، وركبنا مسرعين فى السفية البخارية ووصلنا إلى الباخرة. وقد حجزت غرف لنا من لندن.

بلغت تكاليف حفر نهر السويز تسعة عشر مليون جنيه استرلينى، أى مايعادل ٣٤٢ مليون روبية هندية. وبعد ما تم حفره فتح النهر لمرور البواخر والسفن فى ١٦ نوفمبر ١٨٦٩م . وتؤخذ الضريبة من كل باخرة تمر من النهر وسئلنا الربان عن مقدار الضريبة فأجابنا أن مرور باخرة مرة واحدة يكلفها ست عشرة أو تسع عشرة روبية هندية، وتتراوح الضرائب بين ٣٢ و ٣٦ ألف روبية ايابا وذهابا. ولاتؤخذ الروبية فى الضريبة بل تدفع جنيهات، وهى مايسمى (آنه ماشى) فى الهند، وجنيها استرلينيا فى انجلتره وليرة فى أمركيا.

وتصدر مصر إلى الدول الأخرى المسك والزبد (نوع من المسك) والنعامة وأرياشها وبيضها والبن والسنا والقرفة والراوند وتراب الذهب (الذى يستورد من حبشة والمراكش إلى القاهرة) وملح النشادر والمر والزعفران والملح والصبر والأفيون والنيلة وعود الصندل والتمر والقطن والمنتوجات المصرية وأوانى الخزف وقماش الصوف والقطان (ينسج قماش من النوع

العالى فى القاهرة) وقلانس تركية والبنادق والمسدسات وغيرها من المعدات الحربية التى تصنع فى بنى سوف والقالين واسنان الفيل الأفريقى التى تكون أجود وأغلى بالنسبة إلى الفيل الهندى وخشب الأبنوس وما إلى ذلك من البضائع التجارية. كما يخرج الزمرد من بعض الجبال على شواطئ البحر الأحمر. ويمكن أن تستورد إليها من الهند خواتم من الذهب، ولكن يجب أن تكون فصوصها خالية من العيب وأحجارها أصيلة وزاهية اللون، واللآلى والعطور والجلود وما إلى ذلك.

ترجمة: ولى أختر الندوي

المراجع والهوامش:

١ – خريدة وفيات‌مص:٢٧

٢ – مسير حامدى الجزء الأول‌ص:٨

٣ – وكيل السفريات الشهير

٤ – كان أسا ملكا فى أسرة الفراعنة الخامسة

٥ – كان Mariette مواطنا فرنسيا، وكانت له خبرة واسعة فى قراءة الخطوط القبطية، وكان عالما كبيرا. وجميع عجائب متحف الجيزة وآثاره من حفرياته. وكان مديرا لمتحف بولاق، وأكب على دراسة خرائب فرعونية حوالى اربعين سنة، وتوفى سنة ١٨٨٦م. وامر الخديوى ، تقديرا لجهوده، بدفنه فى قصر بولاق قريبا من اكتشفاته الأثرية. ولما نقل المتحف من بولاق إلى قصر الجيزة، نبشت جثة Mariette ودفنت فى قصر الجيزة.

٦ – يستعمل (ليو) و (لاب) فإنه قد يبدل الراء باللام.

تأثير اللغة العربية
في اللغات الهندية

الدكتور تاراتشاران رستوغى

لقد دخل العرب التاريخ بقوة ونشاط منذ ظهور الإسلام في الجزيرة العربية وذلك حوالى القرن السابع بعد الميلاد. ومع مرور الزمن فتح العرب بلاد فارس والروم البيزنطينية وأجزاء من الدول الأوربية حتى إسبانيا، وفي حوالى القرن الثالث عشر كان باستطاعتهم مد نفوذهم حتى أندونيسيا وبلاد الملايو، وبدأوا في التأثير على كافة جوانب الحياة، باديا ذى بدء بالفتح السياسي، ثم دعوة أهاليها إلى الإسلام وهو دين خال من عقائد وطقوس بقية الأديان.

واختصارا فان تأثير اللغة العربية المتدفق من النفوذ العربي قد بدأ بالهيمنة السياسية وانتشار الإسلام ، وما من شك أن الإسلام عمق عملية هذا التأثير.

وفي الهند قام العرب بفتح جزءا من السند في خلال القرن السابق ولكن هذا الفتح لم يكن ذي مغزى من ناحية بسط نفوذ هذا التأثير. ولكن منذ بداية القرن الحادي عشر قد بدأ المسلمون غير العرب عملية فتح الولايات واحدة بعد أخرى في شبه القارة ولكنهم خلال مدة لاتتجاوز عن ثلاثة قرون أصبحوا القوة السائدة في الهند. وقبل أن نخوض غمار البحث يحسننا أن نوضح المصطلح "التأثير" ويتكون التأثير من ممارسة خواص ما تعنى ضمنا فيما بين الأشياء الأخرى" تدفق روحى" أيضا. وهذه التأثيرات تشتمل العوامل التي ظهرت من ترجمات الأعمال العربية إلى اللغة الفارسية والتي إندمجت مع أسلوب حياة الهنود الذين اعتنقوا دين الفاتحين. لقد استوطن التجار العرب في جبال مالا بار وسلالتهم يعرفون بالموبالاس وقدمت التفاصيل عنهم في آخر المقال. ولنأخذ البعد الدينى أولا وهو نعد له خلفية سياسية إلى حدما، لقد كان عدد كبير من الفرسان آنذاك يتبع لسلالات مختلفة معظمها المغول والتتار والأتراك والأحناس الأخرى التي تحدثت بالفارسية ولقد كانت لغتهم المشتركة هي الفارسية، لذا نجد أن التأثير العربي قد تم بواسطة لغة المستوطنين الجدد حتى قيام أمبراطورية المغول خاصة بوصول الملك أكبر الأعظم إلى عرش الحكم حيث أن أعدادا ضخمة من السكان المحليين في الولاية الحدودية الشمالية العربية - أى من بلوتستان والسند والبنجاب - قد اعتنقوا الإسلام وهؤلاء المعتنقون الجدد للإسلام قد أصبحوا خلال عدة أجيال وفي حوالى ستة قرون راسحين في أسلوب الحياة الإسلامي وإضافة إلى ذلك أنهم إندمجوا إندماجا كاملا مع المستوطنين في وراء الهند. وبمرور الزمن أصبحت أجيال المستوطنين الجدد تجهل لغة أجدادها واتجهت إلى لهجات محلية، ولفظ "لهجة" هنا يحتاج لوقفة وهي نهضت إلى وضع ومستوى اللغة خلال الفترة الإسلامية من التاريخ الهندي. وتقريبا كل اللغات الهندية الحديثة، خاصة لغات شمالي الهند قد نمت حلال حكم القادة المسلمين وبعد الفترة التي بلغ فيها الإسلام أوج مجده وشهد ازدهار ونشوء الفنون الجميلة. وفيما يتعلق باللغات فإن التأثير المباشر للغة العربية ظاهر بوضوح في اللغات التي استعملت الحروف

العربية، وفي ولاية كشمير فإن اللغة الكشميرية التي هي لغة الوادي، كانت تكتب بحروف الساردا وبقدوم الإسلام فقد استبدلت بالحروف العربية، والآن أصبحت حروف الساردا معروفة لعدد قليل من الباحثين ونساك الديانة الهندوسية. وحتى غالبية البندت الكشميريين (الطبقة الاجتماعية) لا تلم بحروف الساردا. واللغة الكشميرية الحديثة تزخر بكل المصطلحات الدينية الإسلامية أمثال مسجد وخانقاه ومزار وقبر وحافظ وميت وإن شاء الله...إلخ. بالإضافة إلى أن معظم الكتب الدينية قد ترجمت إلى الكشميرية، وتستخدم اللغة الكشميرية في خطبة الجمعة في كشمير من المساجد . وقبل انفصال باكستان فإن اللغة الدوغرية – لغة جامو – كانت على العموم تكتب بالحروف العربية والتي تستعمل حاليا حروف الديف ناغرية. ويستعمل كل من المسلمين والهندوس في إقليم جامو عددا وجيها من الكلمات العربية في حديثهم اليومي، كما توجد عدة ترجمات لكتب إسلامية باللغة الدوغرية واستخدمت في هذه الترجمات التعابير الدينية الإسلامية. وبما أن اللغة الأردية هي اللغة الرسمية لجامووكشمير ، فإن جميع الناس تقريبا في كلا الإقليمين يقرأون الأردية ويفهمونها والتي تحتوي على حوالي ٣٠ – ٤٠٪ من الكلمات العربية وسنتطرق بتفاصيل ما يختص بالأردية لاحقا في هذا المقال. وبدأت اللغة السندية بالحروف العربية لأن رواد الشعر الصوفي السندي كانوا من فقهاء المسلمين. إن الأبعاد والتصورات التي اتخذتها السندية والتي ساعدة على تطورها إلى أدب ناضج تحمل شهادة بليغة لجهود الرواد الأوائل والذين كانوا ملمين بكل من العربية والفارسية . وتم اتخاذ بعض الحروف العربية لبعض الأصوات الغير موجودة في العربية. على سبيل المثال في اللغة السندية فإن الحرف "ت" تم تكييفه بوضع أربعة نقاط لصوت معين، وهكذا. وبعد تقسيم الهند إلى دولتين، الهند وباكستان، فإن الذين نزحوا إلى الهند استخدموا الحروف الديف ناغرية، بينما مازالت اللغة السندية تكتب في باكستان بالحروف العربية وقام السيد شاه عبد الكريم (١٥٣٨ – ١٦٢٥م) بتلحين القصائد القديمة كما قام السيد غل محمد بترتيب علم عروض اللغة السندية

وقرض فيها أبياتا، ومازال التأثير العربي يتعمق في الإقليم حتى وقع تحت احتلال شركة الهند الشرقية، وفي إقليم بلوتستان المجاور توجد أعداد كبيرة من القبائل الجبلية تستخدم لهجات مختلفة ولم تتطور أي منها إلى الآداب. واللهجة السائدة هي "البروهية" التي تكتب بالحروف العربية ولا شك في أن اللهجة البروهية عندما تستخدم في المراسلات تكتب بالحروف العربية، وهذه القبائل تتعارك فيما بينها وتلك التي وفدت إلى السند والبنجاب والولاية الحدودية في الشمال الغربي استخدمت بين حين وآخر اللغة الأردية الممزوجة بلغتهم المحلية.

وفي الولاية الحدودية الشمالية الغربية فإن اللغة المستخدمة هي "البشتو" والتي تنطق "بختو" أيضا، وتكتب بالحروف العربية ولها أدبها الناضج وتحتوي مفرداتها على عدد من كلمات اللغة السنسكريتية، وكان الهندوس الذين هاجروا إلى الهند قبل أو بعد تقسيم البلد يلمون بالأردية واستخدموها مع الفارسية. وما زال عدد من الهندوس الناطقين بلغة البشتو يعملون في قسم البشتو باذاعة عموم الهند والتلفزيون، ولكنهم لم يهتموا بتطوير تلك اللغة كما اهتم بها المهاجرون من السند. وكانت النتيجة واضحة وهي انصراف الأبناء عن لغة أجدادهم. وتوجد أقلية ضئيلة جدا لديها الشعور بالميل للبشتو وحتى هذه من أجل الحصول على فرص العمل فقط. وللبشتو آداب مميزة وذلك لأنها تكتب بالحروف العربية ومليئة بنسبة جيدة من الكلمات والتعابير العربية.

وفيما يختص بالبنجابية يمكن دراستها في محيط الانفصال والذي أدى إلى تقسيم الولاية إلى قسمين: يتبع أحدهما إلى الهند، بينما يتبع الآخر لباكستان. وعلى كل فإن السكان في كلا القسمين يتحدثون البنجابية والتي لها آدابها الخاصة. وقد جعل شيوخ الصوفية مثل الشيخ وارث شاه وبابا فريد من اللهجات أداة شعرية. وكان لشعرهم أثر كبير في غورو ناناك وغورو غرانت صاحب وتحتوي الكتب الدينية للسيخ على عدة أجزاء من شعر هؤلاء الصوفيين. وقام شيوخ الصوفية باعداد تعاليم روحية من القرآن الكريم. وهكذا تداخلت اللغة العربية وآدابها مع اللهجة التي يتكلم بها الناس إلى حد بعيد.

وكانت اللغة البنجابية تكتب بالحروف العربية لحين التقسيم وبالطبع اتخذ السيخ حروف غوروموكى. وتكتب البنجابية في باكستان بالحروف العربية ، بينما تكتب في ولاية البنجاب الهندية بحروف غوروموكى وديف ناغرى. والحقيقة ان آداب اللغة البنجابية تضاءلت خلال فترة الحكم البريطانى لأن اللغة الأدبية اللغة الرسمية للولاية مالت إلى أن تصبح اللغة الأردية. وكان الشيخ السير محمد إقبال، شاعر الأردية والفارسية الشهير من ولاية البنجاب. كان يستخدم لغته الأم البنجابية في حديثه اليومي، وبالطبع كان يستخدم الأردية أو الانجليزية خارج ولايته. واللغة البنجابية عامرة بالكلمات العربية كمتوسطة للفارسية التي كانت متداولة في عهد إمبراطورية المغول، الملك راجا رانجيت سينج الذي نال بجهده المتواصل البنجاب المستقلة ومد نفوذه حتى قندهار في أفغانستان وكشمير. وينبغي أن لا تغيب الظروف اللغوية للبنجابية عن البال التي قدمت آلاف الكلمات العربية والفارسية إلى اللغة البنجابية . وبمجرد استماعك لمحادثة بين بنجابي من الهند وآخر من باكستان تلاحظ أن هناك اختلافا بسيطا. والمصطلحات الإسلامية كلها بالعربية ولا يمكن للغة التخاطب في الولاية أن تتخطى الكلمات والمفردات المستمدة من اللغة العربية وآدابها. ولايتسع المقال لوضع قائمة بكل الكلمات ذات الأصل العربي. كما أن هناك حقيقة أخرى تحتاج إلى تأكيد ، هي أن المؤلف الشهير هيوغ ذكر تعاليم الديانة السيخية ضمن كتاب قاموس الإسلام، وهو خير دليل على تأثير الإسلام واللغة العربية. وفي هذا السياق فإن تأثير اللغة العربية والدين الإسلامي خير لنا تخيله أكثر من وصفه . لقد تركت اللغة العربية وآدابها في اللغة البنجابية ونمط تفكير متحدثيها آثار لايمكن أن تمحى أو تزال.

وفيما يتعلق باللغة الأردية يمكن وصفها مجازا (بملتقى البحرين) وذلك لحقيقة أن مفرداتها تحتوي على كلمات من مختلف اللغات كالعربية والفارسية والسنسكريتية والهندية، والأخيرة عبارة عن مزيج من الغرجارية والأب برنشة والأودهية والبهوج بورية وعدد من اللهجات المحلية بالإضافة إلى العربية والتي تسربت إليها خلال الفترة الصوفية. وتحتوي اللغة الأردية في قاموسها

على نسبة تقدر بـ٣٠-٣٥٪ من الكلمات العربية، ونجد تحت الألف عددا وجيها من الكلمات منها: إلهام، انتظار، إلزام، اختتام، اطمئنان، وغيرها من الكلمات. وإذا بحثت الكلمات تحت أي من الحروف العربية ستجد الكلمات العربية بكثرة، إضافة إلى أن بعض الكلمات وضعت وفقا للقواعد العربية وهي في الأساس كلمات أردية ولا تستعمل في العربية مثل تنقيد تأريد(جعلها أردية)، ومورد (جعلتها أردية) وعدد آخر من الكلمات غير موجودة في القواميس العربية. بالإضافة إلى أن الأردية استوعبت عددا من التعابير العربية مثل: المعنى في بطن الشاعر، العلم حجاب أكبر، أستغفر الله ، ان شاء الله، على هذا القياس، سبحان الله، الأمر فوق الأدب، كالعدم، كالنقش في الحجر وغيرها مالا يحصى من الكلمات العربية بما فيها تهجية مختلفة وضعت حسب قواعد اللغة العربية. و هناك أيضا بعد مهم يدعو إلى تسليط الضوء وهو أنه بين كل لغات العالم تحتل الأردية مكان الصدارة فيما يختص بتواجد كتب الآداب الإسلامية، بالإضافة إلى أن كل الكتب الدينية العربية المترجمة، فإن الأردية لديها أكبر عدد من الكتب الأصلية المهتمة بمختلف أوجه ومظاهر الإسلام. إن دار العلوم ندوة العلماء بلكناؤ ومعهد ذاكر حسين للدراسات الإسلامية التابع للجامعة الملية الإسلامية بنيو دلهي ومعهد همدرد للدراسات الإسلامية بنيو دلهي ومكتبة الجماعة الإسلامية وبعض المدارس الإسلامية الأخرى، كل هذه المؤسسات أصدرت عددا ضخما من الكتب الإسلامية، ولو جمعت كل هذه الكتب في مكتبة إسلامية ستكون ضعفي أو ثلاث أضعاف المكتبة القومية الهندية. إن الذين يتحدثون الأردية منتشرون في كل الولايات الهندية تقريبا، إنها لغة شعبية ومتألقة بالأثر العربي.

واللغة الهندية المكتوبة بخط ديف ناغرى مع الإنجليزية يعتبران لغة الهند القومية. واللغة الهندية هي اللغة الرسمية في ولايات راجستهان، هريانا هيماتشال براديش واترا براديش وبيهار ومادهيا براديش، أي أن حوالي ٦٥-٧٠٪ من المواطنين يعرفون الهندية، وبناء على هذا أن كمية كبيرة من مسلمي هذه الولايات يلمون بالهندية. إن دار العلوم ندوة العلماء بمدينة لكناؤ

لها قصب السبق في اصدار الكتب الإسلامية بالهندية، وأفادت المصادر بأن مبيعاتها من الكتب الهندية ضخمة وفي تزايد مستمر وهذه الحقيقة يمكن أن تعزى إلى تأثير اللغة العربية، إضافة إلى ذلك أن سرعة الترجمة إلى الهندية مذهلة كما أن هناك مؤسسات ترعاها الحكومة منها المجمع الأدبى وبوك ترست آف إنديا والأكاديمية الهندية التي قامت بإنتاج عدد كبير من أعمال الترجمة ذات المستوى الرفيع. ونجد بعض الأعمال العربية مثل كتاب"ألف ليلة" و"السندباد" و "الهند" لها شعبية كبيرة في الترجمات الهندية. ونجد في ولايات الحزام الهندي عدد ضخما من الكلمات العربية تستخدم بحرية ومتضمنة في القواميس الهندية أيضا، وتشمل القائمة كلمات مثل: وكيل، موكل، إلزام،أراضى، مجرم، عدالة، مزار، تقرير، عرس، عمر، تعطيل، معطل، تقدير، مقدر، قسمة وكمية أخرى تستخدم في المحادثة اليومية حتى في الأماكن الريفية. وبالطبع فإن الكلمات ذات الأصل العربي قد دخلت اللغة الهندية من خلال الفارسية والأردية نظرا لكون الأولى لغة المحاكم خلال حكم المغول وكذلك لفترة طويلة خلال حكم شركة الهند الشرقية واعقبتها الأردية في أثرها واستمرت حتى حلت محلها اللغة الهندية بعد تقسيم البلد. باختصار فإن تأثير العربية في الهندية وصل من خلال الكتب الإسلامية والاختلاط مع المسلمين ولغة المحاكم وثقافة الهند المزيجة والترجمات الى الهندية.

ولنأخذ التأثير العربي في اللغة والأدب البنغالي فهو التأثير نفسه الذي ظهر في المجالين: الديني والاجتماعي، والجدير بالذكر أنه منذ البداية – مثل سائر اللغات الهندية الحديثة – فإن البنغالية وضعه أيضا ظهرت مع الحكم الإسلامى. بالإضافة إلى عامل آخر لابد من وضعه في الحسبان خلال حكم المغول وحكم نظام شركة الهند الشرقية فان ولاية البنغال كانت تشمل بيهار وأوريسيا والبنغال الموحدة. وكانت الفارسية هي لغة المحاكم مع أن الإنجليزية صارت ذات جاذبية شعبية مع منتصف القرن الثامن عشر. واللغة البنغالية الآن نطاقها ولاية البنغال الغربية وبنغلاديش. إن التزاوج مع اللغة الفارسية أدى لدخول عدة كلمات عربية إلى اللغة البنغالية والقائمة طويلة لذا نكتفي

بأمثلة قليلة: باطل، سابق، معافي، استعفاء، منظورى، معاملة وكذلك الكلمات التي تتعلق بلغة المحاكم . وعلى المستوى الدينى فإن أعداد كبيرة من الناس اعتنقوا الإسلام وبدأت ترجمة الأدب الإسلامى إلى لغة الجمهور. ونجد أن القرآن الكريم وكتب الحديث وأعمال أخرى مرتبطة بالفلسفة الإسلامية متواجدة بترجماتها . تأتى اللغة البنغالية بعد الأردية باعتبار احتوائها لكتب إسلامية ومعظم علماء البنغال المسلمون بخلفيتهم التعليمية في دار العلوم ديوبند ودار العلوم ندوة العلماء لكناؤ والمدارس الشيعية وبعض المدارس الإسلامية اكتسبوا سلاسة وطلاقة في الأردية أيضا، ولذلك فإن مفرداتها تحتوي على مجموعة من الكلمات العربية، وفي اللغة البنغالية المعاصرة نجد ترجمة لمعظم كتب الأدب العربي الشهيرة مثل"الليالى العربية"، "ابن بطوطة"، "الهند" وكتب خليل جبران. لقد وقع تأثير العربية في البنغالية من خلال وسائل غير مباشرة خاصة من خلال الفارسية والإنجليزية والأردية والهندية. ولقد كان لتعليم اللغة العربية رواجا كبيرا حتى في أواسط الهندوس حتى القرن الثامن عشر وخير مثال لذلك راجا رام موهان راى الذي كان عالما كبيرا في الفارسية والعربية بالإضافة إلى اللغات الأخرى.

أما ولاية آسام الحالية فلم تخضع قط لحكم المسلمين بما فيهم عظماء المغول حتى في فترة حكم أورانغزيب والذي فشل في إلحاق الهزيمة بحكام أهوم وقدر الذي كان يحققه جيش المغول من نجاح كانت الأمطار الجارفة تحبطه بجانب ما سببت من ثلاث أو أربع فيضانات مدمرة. ورغم هذه الطبيعة الغير ملائمة والوضع السياسي فلم يستطع حكام أهوم منع اللغات الإسلامية كالفارسية والعربية من الدخول في مناطق نفوذهم . لقد احرز شيوخ الطرق الصوفية تقدما وحملوا رسالة الإسلام. ويوجد بالقرب من غوهاتى في الطريق إلى هاجو معبد كيساف وهو من المعابد القديمة التي يقدسها البوذيون من أهل بوتان أيضا ويعتبرونه من المقدسات البوذية، كما أن هناك تل عليه ضريح شيخ صوفي حيث تزوره تجمعات كبيرة في طول السنة خاصة بمناسبة الاحتفال السنوي ويسمى هذا التل "بامكة" وتعنى ربع مكة أو موطئ قدم مكة

ويقال أن السكان المسلمين في القرى المجاورة هم حصيلة حياة الزهد لشيخ الطريقة ووعظه لهم باللهجة المحلية والتي دخلتها عدة كلمات عربية مثل: صوفي، مزار، زارى (جارى بالأسامية) قبر، مقبرة ـ (مكبرة بالأسامية) وذكر (جكر بالأسامية) وقرآن ومصحف...إلخ، بالإضافة إلى ذلك يوجد هناك شيخ صوفي آخر عرف"بأذان فقير" (أجان فكير بالأسامية) الذي نظم تراتيل التأمل ومأساة كربلاء وذكر وزارى (جكروجارى بالأسامية) والتي لها شعبية كبيرة في آسام. وتبث كل من إذاعة عموم الهند فرع غوهاتي وتلفزيون غوهاتى هذه التراتيل التي تضاهي في شعبيتها مؤلفات فيسنافا مثل سانكارا ديفا وهادا فديفا وتحتوي ذكر وزارى على عدد كبير من الكلمات العربية وقد كتب السيد عبد الملك وهو احد من كبار كتاب الرواية باللغة الأسامية كتابا بعنوان جكر أو رجارى بمقدمة علمية. ويستعمل الشعراء المسلمون وكتاب النثر كمية لا بأس بها من الكلمات ذات الأصل العربي والفارسي وتجد إقبالا واستحسانا لدى القراء، وهناك الكلمات العربية الشائعة في اللغة الأسامية: حكيم، عدالة، ميعادي، ملزم، مجرم، باطل، وكيل، فرار، مؤكل، مجبوري، معافي، معطل، استعفا. وهي كثيرة الاستعمال رغم أن معظم الأساميين لا يعلمون بأصلها العربي. وبالرغم من أن المسلمين في آسام يلمون بالمصطلحات الدينية الإسلامية ولكنهم لا يستطيعون نطق بعض الحروف مثل"ع" و "غ" إلا بصعوبة. ولاتوجد إلا نسخة واحدة للقرآن الكريم باللغة الأسامية إلا أن التقاليد الإسلامية معروفة لديهم لاحتكاكهم بأهل البنغال أو الوعاظ من حزام الولايات الناطقة بالأردية . ونجد معظم الأئمة في المساجد في آسام من هذا الحزام. وهناك مدارس تدرس فيها اللغة العربية والآداب الإسلامية كمواد إجبارية وتعادل شهادتها الشهادة الثانوية العالية لولاية آسام، والمتخرجون من هذه المدارس يتأهلون لـلا لتحاق بالكليات والجامعات، ويستعمل طلاب هذه المدارس عددا من الكلمات العربية في حديثهم اليومي والتي تعلموها في المدارس، وهذه الكلمات تسربت اللغة الأسامية تدريجيا. كما يعرف غير

المسلمين أيضا معاني بعض الكلمات مثل: قسمة، قبر، قسم ، إن شاء الله بالإضافة إلى كلمات دينية أخرى.

أما ولاية أوريسا التي كانت تعرف قديما بكالينغا أو شمالي كالينغا فلها لغتها وآدابها وتعرف بالأورية، ونجد أن قدوم العديد من النساك البوذيين للتبشير بالبوذية من عدة أقطار كالصين، بورما، التبت، سيلان أدى إلى ازدهار لغة كالينغا براكريت التي في أغلب الظن هي فرع مغادى براكريت، وقد مرت حروف أوغرى أو أودرى بعدة مراحل قبل أن تتطور وتأخذ شكل حروف اللغة الأورية الحالية (لغة ولاية أوريسا) واللغة الأورية مفهومة لدى كل من الآساميين والبنغاليين. ونجد أن الولاية كانت إقليما لنساك فيسنافا مثل مها برا بو جاتا نيا، وبالرغم من أنها كانت تحت حكم أمراء الهندوس حتى خلال عهد المغول، إلا أننا نجد عددا ضخما من الشيوخ الصوفيين قد استوطنوا فيها . إن التراتيل الإسلامية التي لها شعبية في ولاية البنغال وجدت إعجابا لدى سكان المناطق الجبلية في ولاية أوريسا. ويشكل المسلمون حاليا ٥ -٦٪ من عدد السكان. ويبدو أن معظم المسلمين في الولاية متحدرين من المسلمين الذين وفدوا إليها من خارجها لأن معظمهم يتحدثون بالأردية، ولهذا نجد أن الكلمات العربية المستخدمة في الأردية تشكل جزء من مفرداتهم. والكلمات العربية المستعملة في البنغالية والآسامية تستعمل أيضا في الأورية بالإضافة إلى أن اللغة الأورية غنية بالترجمات حيث نجد أن روائع الآداب العربية ترجمت إليها من الإنجليزية.

أما ولاية غوجرات التي كانت تعرف قديما بغورجا رديش أيضا غنية بالتأثيرات، وبمجرد قيام حكم المسلمين فيها أصبحت اللغة الفارسية ثم الأردية لغة المحاكم والقانون والدوائر الحكومية وجدير بالذكر أن علي محمود خان بهادور ربما كان من أهم المؤرخين المسلمين في ولاية غوجرات ويعد كتابه"مرآة أحمدى" من أهم كتب التاريخ . وكتب عدد من الهندوس أيضا كتب التاريخ بالفارسية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما نجد عددا وجيها من الشعراء الهندوس والبارسيين قد نظموا أشعار بالعربية والفارسية

والهندية . وقد لاحظ الكاتب س. ام. مونشي في كتابه "غوجرات وآدابها" أن الحكام المسلمين قد تركوا آثار لاتنسى في الموسيقى والزى والرفاهية وأنواع الصيد المختلفة والتي استعملتها الطبقة العليا الهندوسية وأثرت اللغة الغوجراتية بإضافة العديد من الكلمات واللهجات الأجنبية (صفحة ٢٦١ فيديا باوان ، بومبائى). كما أن الزرادشتين من بلاد فارس هجروا وطنهم واستقروا في عدة مناطق في الولاية خصوصا في سورات وبومباي وترجموا كتابهم المقدس زيند أفيستا إلى اللغة الغوجراتية، وبمرور الأزمان اتخذت عدة جاليات بما فيها المسلمون من الإقليم وطنا لها. كما قدم إلى غوجرات نورالدين سات غورو حوالى عام١٠٠١م كمبلغ لمذهب الإسماعيلية الإسلامى. وكانت معظم أتباعه من الذين اعتنقوا الإسلام وعرفوا بلقب خواجه والذين اعتبروا عليا الظهور العاشر لإله فيشنو، وإنهم أكدوا على روح الوحدة بين هذين المذهبين . واهتمت طائفة ورهاس بانشاد تراتيل الذكر باللغة الغوجراتية، وكانت تلك التراتيل تحتوي على مصطلحات إسلامية على نمط أغاني "الميراباى" والتي تلقى إعجابا من أتباعها. واللغة الغوجراتية عميقة لإقترانها بالكلمات والمفردات العربية. ونجد أن معظم الكتب الإسلامية التي نقلت عن الأردية والعربية لها مساهمة كبيرة في نشر الكلمات العربية في اللغة الغوجراتية.

إن اللغة الماراتية التي يرجع أصلها إلى حوالى القرن العاشر حيث انحدرت من اللغة البالية أو مهراسترى أبابرانسا ولطفت بالفارسية والعربية ويتخاطب حوالى خمسين إلى ستين مليون شخص، وهي الآن اللغة الرسمية للولاية ولغة التعليم في المدارس والمؤسسات التعليمية . وبقيام الحكم الإسلامى وعاصمته في ديف ديرى أدى إلى تأثير اللغة الماراتية باللغة الفارسية، وكان شيفاجى وغيره من الحكام اللاحقين قد استخدموا بالفارسية للمراسلة مع الدوائر الإمبرايالية، ومن خلال هذه المراسلات قد تسرب عددا من الكلمات العربية إلى اللغة الماراتية ونالت رواجا منها : وطن، فرار، تقيد، تقيدى، وكيل، سفير، فقير وعدة كلمات أخرى امتزجت بالماراتية. وبما أن معظم مسلمي هذه الولاية يتحدثون الأردية فلم يكن عدد الكتب عن الإسلام كبيرا، إلا أنه قد تم

ترجمة القرآن الكريم، وكما أن ضرائح الشيوخ المسلمين تجد توقيرا بالغا من المسلمين والهندوس على حد سواء. وسكان مهراسترا ملمون بكل من الأردية والهندية، وهذا العامل قد أضاف عددا وجيها من الكلمات العربية مثل: تجويز، اجلاس، مجلس، مقدر، عرس، وعددا آخر نتيجة اختلاطهم بالمسلمين. ويمكننا أن نضيف أن معظم الكلمات العربية التي استوعبتها الماراتية هي من تراث الماراتية الفارسية.

لقد بقى أمامنا أن نستعرض اللغات الأربع المستعملة في ولايات جنوب الهند. فلنبدأ بلغة تلغو التي هي لغة أندرابراديش. وتتكون ولاية آندرا براديش من أقاليم كانت في السابق تشكل جزءا من حيدرآباد دكن التي حكمتها أسرة نظام منذالقرن الثامن عشر وحتى إنضمامها في الوحدة الفدرالية للهند. كانت لغة التعليم خلال حكم نظام هي الأردية وبالتالي فإن صفوة الهندوس والتي كانت بالطبع تتحدث التلغو قد تخرجت من الجامعة الوحيدة وهي الجامعة العثمانية حيث تلقوا تعليمهم بالأردية والتي تحتوي على العديد من الكلمات العربية والتي تطرقنا إليها، ولغة التلغو تحتوي على عدد من الكلمات العربية تستعمل في المحادثة اليومية وعلى المستوى الشعبي وفي المحاكم مثل: قسمة، قبر، تقدير، مزار. ومعظم المسلمين يتحدثون الأردية ويستخدمون الكلمات العربية والواردة في المصطلحات الدينية الإسلامية والأردية. وعلى المستوى الأدبي فإن التلغو تحتوي على عدد قليل من المصطلحات العربية . وعلى العموم ان بعض الكلمات العربية ما زالت تستخدم في المحادثة اليومية وهي نتيجة للغة الأردية التي كانت تستخدم خلال حكم نظام. ومعظم مدن الولاية بها أعداد كبيرة من المسلمين الذين يتحدثون الأردية . وما تزال مدينة حيدر آباد واحدة من أهم المناطق التي ارتبطت بتطور ونشوء اللغة الأردية.

وفي ولاية كارناتكا نجد أن اللغة الرسمية هي "كنّارا"، وهي تشمل أقاليم كانت قديما تتبع لحكم نظام وكانت من ضمن مناطق حيدر آباد. ومدينة بانغلور وغولبارغا يسكنهما عدد كبير من السكان المسلمين الذين يتحدثون الأردية ، ومازالت تصدر عدد من الصحف والمجلات بالأردية عن هاتين

المدينتين . ويستعمل المسلمون الناطقون بالأردية عددا من الكلمات العربية والتي أصبحت جزءا من الأردية، وعندما يتحدثون بالكنارية فانها لا تخلو من مفردات أردية وبالتالي تأتي لغتهم الكنارية مزيجا جيدا. أما الأدب الكنارى ففي الغالب لا يشوبه تأثير اللغة العربية . والكنارية التي يستعملها الهندوس تحتوي على عدد كبير من الكلمات العربية والتي هي من التراث الإسلامي، ونجد أن القرآن الكريم قد ترجم إلى الكنارية ليستعمله المسلمون الذين لا يتحدثون الأردية وكذلك فان عددا من الكتب العربية الشهيرة قد ترجمت إلى الكنارية من ترجماتها الإنجليزية.

أما في ولاية تاميل نادو والتي كانت تعرف قديما بولاية مدراس فلغتها الشعبية هي التاميلية، وهي من أقدم اللغات الهندية وأغناها بخلفيتها الثقافية. وكان حاكم أركوت الواقعة بالقرب من مدراس له نفوذ عظيم في الإقليم . والحكم الإسلامى لم يكن عدائيا مع لغة المحكومين وعلى أي حال فانه من جراء الحكم الإسلامي تسرب عددا من الكلمات العربية إلى التاميلية التي مازالت باقية لحد اليوم. ووصلت شركة الهند الشرقية إلى مدراس خلال القرن السابع عشر ومن ثم بدأت الإنجليزية تحرز شعبية لها، كما ان المبشرين الذين وفدوا من عدة كنائس للتبشير بالمسيحية اتخذوا اللغة التاميلية كوسيلة لنشر ديانتهم ، وان المسلمين الناطقين بالتاميلية عددهم لا يحصى في جميع أنحاء الولاية ومنتشرون فيها ويستعملون عددا من الكلمات والتعابير العربية وهي مفهومة لدى جيرانهم من الهندوس والمسيحيين مثل: مزار، خانقاه، فقير، مسجد وأسماء احتفالات المسلمين وكذلك توجد ترجمات من الإنجليزية لأعمال خليل جبران "والليالى العربية" بالتاميلية وكذلك القرآن الكريم من اللغة العربية. وقد وقع التأثير العربي على التاميلية من خلال الترجمات الإنجليزية فقط، وشعبة الدراسات المقارنة تدير عدة معاهد للأغراض التي أنشئت من أجلها ورغم ذلك فان تأثير العربية لم يغب.

أما اللغة المليالمية فهي لغة ولاية كيرالا وكانت هذه الولاية تعرف قديما باسم"ترافانكور" وتميزت بحكامها المتسامحين الذين سمحوا بانشاء أول

مسجد وأول معبد يهودى وأول كنيسة عيسائية وقد دخلها الإسلام خلال عهد أبى بكر، واستقر التجار العرب الأوائل في أقاليم مالابار الجبلية ويعرفون حاليا بالموبالاس ويتحدثون لغة ممزوجة من العربية والمليالمية ويوجد بينهم عدد كبير من المثقفين الذين تلقوا دراساتهم في جامعة علىغر الإسلامية ودار العلوم ندوة العلماء والجامعة العثمانية. ولذا حققت اللغة الأردية نجاحا ملحوظا، ومدينة باتكال التي مليئة بمثل هؤلاء المثقفين يجرى التخاطب فيها بالأردية أيضا، كما يزور المنطقة عدد كبير من مشاهير العلماء الذين يلقى بعضهم المحاضرات بالأردية والآخر بالعربية. واللغة العربية مفهومة لكل الموبالاس لأن لهجاتهم مستمدة من أسلافهم العرب ويتحدثون بالمليالمية أيضا ولكن حديثهم يظل حافلا بلهجة الموبالاس وهي مليئة بالكلمات والتعابير العربية. وبقية أقاليم الولاية ذات كثافة سكانية عالية من الهندوس والمسيحيين ، ومع ذلك فان المسلمين منتشرون في كل مناطق الولاية ولكنها خالية من نفوذهم. وما زال المتحدثون بالمليالمية من الهندوس والمسيحيين يلمون بكلمات ذات أصل إسلامي. وتجد ترجمات كثيرة للكتب العربية الشهيرة. وبالرغم من أن هذه الترجمات جاءت من الإنجليزية إلا أن القرآن ترجم من العربية مباشرة.

وعلى كل فان نفوذ وتأثير اللغة العنربية في لغات شمالي الهند بما فيها الماراتية والغوجراتية والدكنية واضح وملموس ولكنه لم يتعمق في لغات جنوبي الهند بما فيه الكفاية وما من شك أن الإسلام ظل حاملا لمشعل الحضارة في الهند عبر القرون ولذا فان العربية قد لعبت دورا ملحوظا.

المراجع:

(١) مختارت من الآداب الهندية (الأكاديمية الساهتية).

(٢) موسوعة ما كميلن

(٣) موسوعة كولمبيا.

(٤) قاموس الإسلام طبعة هندية (هيوع)

(٥) الموسوعة البريطانية.

(٦) تاريخ الآداب الأردية (آر – بى ساكسينا).

(٧) تاريخ الآداب الأردية (صديق)
(٨) آداب الهند واتجاهاتها (باندى آئ بى) طبعة كالكوتا.
(٩) تاريخ الآداب البنغالية (س-سين).
(١٠) الغوجراتية وآدابها (ك.م.مونشى) طبعة بومباى
(١١) تاريخ الآداب الأسامية (ب.ك.بادوا) طبعة الأكاديمية الساهتية.
(١٢) تاريخ اللغات الهندية كلها طبعة الأكاديمية الساهيتية.
(١٣) الشاه عبد اللطيف بهتائي (إتش سورلى).
(١٤) اللغة العربية وآدابها (خالد حامدى) دلهي.
(١٥) تاريخ الأدب العربي (عبد الحليم الندوى).
(١٦) بيت تم تقسيمه (أداى).
(١٧) دراسة فقه اللغات (س.ك.تشترجى) بومباى.
(١٨) اللغة الأردية وآدابها (جى.سى.نارانغ).
(١٩) تاريخ اللغات الهندية بنارس.
(٢٠) نسيم اللغات (جديد) لاهور.
(٢١) القاموس الهندي الجديد (إس.ديلو.فالسون).
(٢٢) قاموس الأردية والهندية القديمة (بلاتس).
(٢٣) القاموس العربي الإنجليزى
(٢٤) القاموس الإنجليزى الفارسى
والقاموس الإنجليزى العربي (استينغاس).
(٢٥) ملف الآداب الهندية (جريدة تصدرها الأكاديمية الساهتية).
(٢٦) تأثير العربية في الهند (ادوارد) طبعة اليونان.
(٢٧) مختارات من الآداب الأسيوية (منتور).
(٢٨) اللغة العربية ونقدها (الدكتور محمد اقبال حسين ندوى) المعهد المركزى للغات الأجنبية - حيدرآباد
(٢٩) كتب عديدة في الموضوع أعلاه

بالإضافة إلى المراجع المذكورة أعلاه لقد استفدت في كتابة هذا البحث من العديد من المكتبات الهندية منها مكتبة دارالعلوم ندوة العلماء، ومكتبة خدابخش والمكتبة القومية وغيرها من المكتبات.

المطبوعات العربية

للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية

يقوم المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، بين حين وآن، بنشر كتب مختلفة ترجمت من الآثار الهندية الكلاسيكية، كما أصدرت كتبا عديدة حول المظاهر المختلفة للحضارة الهندية والعلاقات الثقافية بين الهند والعالم العربي. و قد نفدت معظم هذه المطبوعات مايدل على أنها تلقت القبول عند قراءها.

و فيما يلي قائمة هذه المطبوعات:

١- العلاقات العربية الثقافية: (١٩٦٠) ترجمة عربية لكتاب الدكتور السيد محمد مقبول Indo-Arab Relations و يسرد هذا الكتاب قصة علاقات الهند مع الدول العربية التي تمتد على عصور طويلة، ويغطي كافة المجالات من الاقتصاد والعلاقات الثقافية والعلمية والاجتماعية. (ترجمة نقولا زيادة).

٢- التراث الهندي: (١٩٦٠) ترجمة عربية لكتاب البروفسور همايون كبير The Indian Heritage.

٣- شاكونتالا (١٩٦٠) ترجمة عربية لكتاب كاليدسا. ترجمة وديع البستاني.

٤) تشيمين: (١٩٧١) ترجمة عربية لرواية تي. اس. بيلاتي باللغة المليالمية التي فازت بالجائزة. ترجمة إيه.إم. الواتي.

٥- نالا دامايانتي: (١٩٧١) ترجمة عربية للأثر الهندي الكلاسيكي الشهير. ترجمة وديع البستاني.

٦- سوبرامانيا بهارتي: (١٩٨٢) منتخب شعري، تحقيق كي ، سوامينااثان.

٧- تقديم الهند: (١٩٨٣) ترجمة عربية لمطبوعة المجلس الهندي للعلاقات الثقافية Introducing India. ترجمة عبدالحق شجاعت علي.

٨- رؤيا الهند: (١٩٨٣) ترجمة عربية لمطبوعة المجلس الهندي للعلاقات الثقافية Visions of India. والكتاب مجموعة لكتابات سبعة من علماء الهند الذين كشفوا عن رعي الهند على عهودهم المختلفة وهم رابندرانات طاغور و السوامي فيفيكاناندا و المهاتما غاندى والسرى اوربندو ومولانا ابوالكلام آزاد و جواهر لال نهرو وإس. رادها كرشنان. ترجمة عبدالحق شجاعت علي.

٩- غاندى: (١٩٨٤) ترجمة عربية لكتاب Gandhi : A life Revisited بقلم رضية اسمعيل. ترجمة سيد احسان الرحمن.

١٠- القصص القصيرة من الهند: (١٩٨٥) ترجمة عربية لمطبوعة المجلس الهندي للعلاقات الثقافية.

١١- رامايانا: (١٩٨٦) ترجمة عربية للملحمة الهندية الشهيرة بشكل مسلسل موضح للأطفال.

تأثير اللغة العربية فى اللغة الأردية
فى ضوء تعديل المبنى

بقلم: د. شفيع شيخ ، جامعة بومباى

اللغة العربية أقدم من اللغة الأردية بأزمان ساحقة، ودخلت بادىء ذى بدء مع التجار والسياحين العرب إلى جنوب الهند، وتعرف عليها أهلها. وصادف ذلك زمن الاحتكار الدينى فى الهند، حيث كانت أرضها قد ضاقت بما رحبت على الطبقات المتخلفة، وكان الانقسام الديني والمنبوذية جعلا المجتمع منقسما إلى طبقة عالية وأخرى دانية. ففى هذه الأوضاع المتدهورة كانت البيئة مهيأة لقبول دين يقوم على أساس المساواة والتآخي، كتب العالم الاجتماعى الشهير فاسيت (Fawcett) "أن الإسلام كان عنصرا اشتدت الحاجة إليه" فى ذلك الحين(١). وقد أثرت تعاليم الإسلام السمحة فى المواطنين ودخلوا فى هذا الدين الجديد، وهكذا أخذ دين العرب ينتشر فى مناطق مالابار (Malabar)

الساحلية، وبدأ الذين أسلموا منهم يتعلمون اللغة العربيــة، وبنــوا المســاجد والمدارس فى هذه المنطقة التى لا تزال توجد آثارها حتى الآن.

أما فى شمال الهند فقد تحققت الفتوحات العربيـة بقيادة محمد بن قاسم وتحولت مناطق السند وملتان إلى ولايـات إسـلامية، ومضـى العرب يحكمون عليها حوالي ثلاثة قرون، وتحكى كتب التاريخ أن الهنود الذين أسلموا فى أقاليم السند الإسلامية كانوا يتحدثـون إلـى العرب فـى لغتهم ، وكانوا يتزيون بزيهم، فقد كتب الاصطخرى فى كتابه مسالك الممالك:

"ولسان أهل المنصورة والملتان ونواحيها العربيـة والسـندية، ولسـان أهـل المكران الفارسية والمكرية".(٢)

أما الحكام المسلمون فـى دهلي الذين كانوا دخلوا فى الهند من حدودها الشمالية الغربيـة فكانوا يتكلمـون اللغـة التركيـة، وكـانت اللغة الفارسـية لغـة بلاطهم بينما كانت اللغة العربية لغة دينهم وعقيدتهم . وقد أنشـأ هـؤلاء الحكام المسلمون فى عهودهم المتعاقبة آلافا من المدارس داخل حدود مملكتهم، وكانت تعلم فيها اللغة العربية وآدابها إلى جانب العلوم والمعارف الدينية.

وعلى عهد هؤلاء الحكام المسلمين برزت لغة جديـدة إلـى مسـرح الوجـود، وسميت بلغة" أردو". والكلمة فى أصلها من اللغة التركية التي تعنى الجيش أو العسكر، وذلك ينم عن أن الحكام والضباط الذين كـانوا يتكلمـون التركيـة بذلـوا جهودا واعية فى نشر هذه اللغة الجديدة وترويجها بين الناس. فقـد كـان الحكـام المسلمون منذ مدة طويلة يشعرون بحاجـة ماسـة إلـى لغـة تكـون همـزة وصـل بينهم وبين المواطنين المحليين، ونظرا لهذه الحاجة إنهم أدخلوا علـى اللغة التـى يتكلـم بهـا فـى متهـورا (Mathura) والمنـاطق المجـاورة لهـا كلمـات عربيــة وفارسية وتركية، وجعلوها بحيث يمكن أن تغنى غناء لغة مشتركة (Lingua Franca) بيـن الضبـاط وعامـة النـاس، وبهذا وجـدت ألفـاظ فارسـية وعربيــة طريقها إلى لغة الهند المحلية، واكتسبت الأردية بمر الأيام طابعا خاصا وشـكلا نهائيا.

وبدأ الهنود، خاصتهم وعامتهم، يتعلمون اللغة الفارسية لأنها كانت حلت محل لغة رسمية للبلاد. وكان عدد لا يحصى من الكلمات العربية دخل فى الفارسية فى أعقاب فتح الإيران لعهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان استقر فيها. أما اللغة الأردية فقد تسربت إليها الألفاظ العربية بفعل احتكاك السياحين العرب وتجارهم وغزاتهم بالمواطنين المحليين ودخولهم فى دين الإسلام ومطالعتهم للمؤلفات الدينية بصورة مباشرة وعن طريق اللغة الفارسية بصورة غير مباشرة، وأصبحت جزءا لا يتجزا منها.

وإن كلمة لغة اذا دخلت فى لغة أخرى وتستوعبها الأخيرة بأعتبارها كلمة "دخيلة" فإنها تمر بمراحل التقليم والتشذيب ويجعلها أهل تلك اللغة، بوضعها على خرادة الاستعمال اليومي، بحيث تلائم وطبيعة لغتهم.

والأردية لغة خالية من التصريف، ولا شك في أن الألفاظ والكلمات التى استوعبتها فيها قد استعارتها من لغات مختلفة، وبعض هذه الكلمات بقيت على شكلها الأصلي، ولم يحدث مر العصور تغيرا ما فى بنيتها، غير أن معظمها لم تستطع أن تبقى على اصُلها، ودخلت عليها تعديلات مما أبعدها فى قليل أو كثير عن شكلها الأصلي. وهذه هي التعديلات والتغيرات الطارئة على الكلمات التى تسمى فى علم اللغة بتعديل المبنى.

وعلى عكس الأردية إن اللغة العربية لغة ذات تصريف، وتصاغ فيها كلمات ومصطلحات جديدة عن طريق الاشتقاق، فلا تنقصها كلمات جديدة لمسميات جديدة. فكل كلمة من كلماتها مستقلة فى الدلالة على معناها، حتى إن الكلمات المترادفة لا تكون سواء بصورة تامة، بل تختلف معانيها بظلالها الخاصة فى قليل أو كثير. والشعر العربى منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث يشهد بوضوح أن شعراء العرب وأدباءهم كانوا يأخذون بحيطة بالغة فى اختيار الكلمات وصحة دلالتها على معانيها دلالة واضحة.

إذا قمنا بدراسة عميقة متأنية لنماذج الأدب الأردي من العصور الأولى فيبدو لنا أن الأدباء والشعراء فى ذلك العصر المبكر كانوا يستعملون الكلمات العربية فى اللغة الأردية كما كانت تستعمل فى العربية ويتلفظونها ويكتبونها

كما كانت تكتب فيها . ولكن مما لايغيب عنا أن تطور لغة ما عملية مستمرة ، وأن إسهام عامة الناس والمحترفين فيه لا يكون أقل من إسهام الأدباء والشعراء، واللغة العربية ليست بمنأى من هذه الكلية. وإن صياغة كلمة (Admiral) الإنجليزية من كلمة (أمير البحر) العربية. ثم تعريب هذه الكلمة الإنجليزية في العربية بكلمة (أميرال) مثال واضح لهذه الكلية.

ويقسم التعديل بصورة عامة إلى نوعين: التعديل فى المبنى والتعديل فى المعنى. فالتعديل فى المبنى ما يغير من شكل الكلمة وتلفظها وكتابتها مثل كلمة (افراتفرى) من (إفراط تفريط) ، وكلمة (خير سلا) من (خير وصلاح). أما الآخر فهو أن تحول الكلمة من معنى إلى آخر، ويبقى شكلها على السابق مثل كلمة (تقرير) التى تدل فى الأردية على معنى النقاش العلمى والخطبة، وفى اللغة العربية تعنى المصادقة على شيء والبيان الصحفى. وبما أن الأردية استعارت "الافعال" لدرجة كبيرة من اللغة الهندية واستقت "الاسماء" من الفارسية والعربية، ولهذا يقتصر نطاق هذا التعديل لدرجة كبيرة على "الأسماء" بالذات. وإن دراسة ذلك يتطلب بحثا كبيرا، ولذا اقتصرت فى هذا المقال على دراسة و عرض التعديل فى المبنى دراسة عابرة.

وأول نوع من التعديل فى المبنى أود الإشارة إليه هو ما يبحث عن التاء المربوطة (ة) والهاء (ه) وبحث العالم اللغوى الشهير للغة الأردية الدكتور عبد الستار الصديقي في مقال له عن قضية الهاء وقال:

"وفى اللغة العربية حرف يضاف إلى آخر بعض الأسماء ، ومع أنه يكتب على شكل(ه) ولكنه ينطق به بصورة عامة كما ينطق حرف (ت) ... والكلمة التى تختم بالتاء المربوطة (ة) إذا وردت فى آخر الجملة وانكسر عندها الصوت فينطق بها كما ينطق حرف (ه) والحرف الذى يسبقه يكون مفتوحا" (٣)

فلو استعرضنا الكلمات العربية التى تستعمل فى الأردية ويكتبها العرب بالتاء المربوطة ، ولكن هذه التاء تتغير إلى الهاء فى أحاديثنا اليومية، ليمكن أن يعد فهرس طويل لهذه الكلمات، ولكن هذا التغيير لم يصبح قاعدة كلية فى الأردية، بل سلك فيه أهل اللغة طريقين مختلفين:

١- إبدال التـاء المربوطـة بالهـاء: مثل كلمـات خسـارة، وحربـة، وجنـازة، ودرجة التي تكتب في اللغـة العربيـة بالتـاء المربوطـة ولكن تم إبدالها بالهاء فأصبحت خساره ، وحربه ، وجنـازه و درجه... وإلـى ذلك أدخلت الأرديـة تعديلا آخر علـى هذه الكلمـات فبينمـا كـانت هذه الكلمـات مؤنثـة فـى العربيـة أصبحت مذكرة في الأردية. ويرجـع هذه التغيير الأخير فـى الأغلب إلـى أن الكلمات التي تختم بالألف تستعمل مذكرة فـى الأرديـة، وبمـا أن الهـاء والألـف تتقاربان في النطق فجعلت قاعدة تذكير الكلمـات المختومـة بـالألف تشـمل هـذه الكلمات وأمثالها.

٢- إبدال التاء المربوطة بالتاء المبسوطة: مثل كلمات عزة، وآفة، وبشارة، وجرأة، وحكومة، التي تكتـب بالتـاء المربوطـة ولكـن تم تغييرهـا إلـى عزت، وآفت ، وجرأت، وحكومت، وبقيت هذه الكلمات مؤنثة في الأرديـة كمـا كـانت في اللغة العربية.

ومن العجب أن واضعي القواعد في اللغة الأردية لم يضعوا قاعدة تدل على ما هـي الكلمـات العربيـة المؤنثـة التـي تكتب بالهـاء وأيـة منهـا تكتـب بالتـاء المبسـوطة. ولا سـبيل لنـا لمعرفــة ذلـك إلا الرجـوع إلـى نصـوص الأدبـاء والشعراء الماضين.

وهنـاك عشـرات مـن الكلمـات العربيـة التـي جـاءت علـى وزن (مفاعلـة) وتستعمل في اللغة الأردية، ولكنه لم يسلك أصحاب هذه اللغة مسلكا واحدا بهذا الخصوص، فلا يمكننا أن نعرف ما هـي الكلمـات العربيـة علـى وزن المفاعلـة التي تكتب بالهاء أو بالتاء المبسوطة. بل ربما نعثر على أن كلمة واحدة تكتب حينا بالهاء وبالتاء المبسوطة حينا آخر، وبسبب هذا الاختـلاف قد تعزى إلـى كلمة واحدة معان مختلفة ظنا أنها كلمتان علاحدة، وسوف يتضح ذلك بالأمثلـة الدانية:

أ - الكلمـــات العربيـة التـي وردت علـى وزن المفاعلـة، وتكتـب بالهـاء المختفية في اللغة الأردية، مثل: مباحثـه، ومصافحـه، وملاحظـه، ومقابلـه ومـا أليها.

ب – الكلمات العربية التى وردت على وزن المفاعلة، وتكتب بالتاء المبسوطة باللغة الأردية،مثل: مداخلت، ومدافعت، ومشاورت، ومصالحت،ومطابقت، ومعاونت، ومماثلت، ومناسبت، ومدافعت وغيرها.

ج — المصادر العربية التى تختلف معانيها فى الأردية باختلاف الهاء المختفية والتاء المبسوطة:

إرادة :	اراده	ارادت
	(رغبة، مشيئة)	(اعتقاد قلبى، علاقة المريد بشيخه)
إضافة :	إضافه	إضافت
	(زيادة ورقي)	(نسبة، وإسناد كلمة إلى أخرى – قاعدة نحوية)
رسالة :	رساله	رسالت
	(خطاب، كتاب صغير، كتيبة (مكونة من ٨٠٠ أو ألف فارس)	(نبوءة)
شرارة :	شراره	شرارت
	(فتيل النار وشراره)	(شر، ودلال)

وهناك كلمات أخرى مثل ادارت/ ادارة، واشارت / اشاره، ومنزلت/منزلة، ومعاشرت/معاشره وغيرها.

وكذلك نلاحظ تعديلا إعرابيا فى الكلمات التى استعارتها اللغة الأردية من العربية، فمن المعلوم أن استعمال (الشدة) فى العربية يهدف إلى سهولة الإملاء حتى لا يضطر إلى كتابة حرف واحد مرتين. وبما أنه لا يلزم تشكيل الحروف فى اللغة الأردية فأدى ذلك، أحيانا كثيرة، إلى أن الحروف التي كانت (مشدّدة) فى اللغة العربية بدأ استعمالها خالية من الشدة فى الأردية. فالكلمات الآتية من أمثال: خلية، بقية، ذكية، رضية، عطية، قضية، شكرية، هدية، وما إليها تتضمن (ياء مشددة) قبل الهاء المختفية، ولكن شعراء الأردية استعملوها بدون الشدة. مثلا يقول غالب (١٧٩٧م–١٨٦٩م) فى بيته الداني:

جراحت تحفه، الماس ارمغان، داغ جغر هديه
مباركباد أسد غم خوار جـــان درد منــه آيــا

ويقول ظفر (ت – ١٨٦٨م):

جائيں نكل هم دشت جنوں كو، جهوتين گهر كے قضيه سے
ناك ميں دم اے هوش وخرد هے، آٹهے بهر كے قضيـــه سے

ولكن فى العصور الأولى للشعر الأردى استعملت هذه الكلمات مشددة أيضا، فمثلا يقول الشاعر الملقب "برند" (ت– ١٨٥٧م)

عشق كا قصه كسى سےمنفصل هوتا نهيں
يه قضيه پيش قاضى منفصل كيونكر هوا

فاستعمل فيه كلمة "قضية" مشددة.

وإلى جانب الأمثلة التي تم فيها حذف (الشدة) توجد هنا أمثلة أخرى استعملت فيها (الشدة) بدون حاجة إليها، وهى الكلمات التى يسبق فيها حرف الواو الهمزة، حذفت فيها الهمزة وجعل الواو مشددا. وقد جاءت كلمتا (مروت ونبوّت) مشدّدة، بدلا من (مروءة) ونبوءة) فى قاموس اللغة الأردية المعروف "فرهنك آصفيه".(٤).

وكلمة (آنًا فانًا) مثال آخر للتغيير الإعرابى. إن كلا من جزئيها مختومة بالفتحة المنونة، وهى فى أصلها مكونة من ثلاثة أجزاء: (آنا+ ف+آنا)، فكان من الواجب أن تنطق هذه الكلمة (آنًا فانًا) ولكنه فى الأردية بدأت تستعمل هذه الكلمة المزدوجة خالية من المد الثانى. وبالإضافة إلى هذا التغيير اللفظي قد شهدت هذه الكلمة تغييرا معنويا أيضا، فبينما تعنى هذه الكلمة (بصورة تدريجية) فى العربية، إنها تدل على معنى مغاير تماما في الأردية ، أى بمعنى(بالفور) كما جاء فى "فرهنك آصفية"(٥).

وكلمة (التلميذ) سريانية الأصل، وليست عربية كما نعرفها،ومن العربية دخلت هذه الكلمة إلى اللغتين الفارسية والأردية ، وطريقة تلفظها الصواب هى بكسر الحرف الأول (٦)، ولكنه فىالأردية يستعمل هذا اللفظ بفتحة الحرف الأول كما جاء في قاموس "فرهنك آصفية(٧).

و(سيِّدى) كلمة معروفة جدا فى اللغة العربية الحديثة، وتشابهها فى اللغة الأردية كلمة (سِيدى)، وتطلق إلى يومنا هذا على المسلمين الاحباش الذين يقطنون على طوال سواحل ولاية مهاراشترا (Maharashtra). ولاريب فى أن هذه الكلمة صورة مشوهة لكلمة (سيدى) العربية، واستعملها الشاعر الأردى الملقب بسودا (١٧٠٦-١٧٨١م) كما يلى:

كس طرح شهر كا نه هو يه حال

سيدى كافور هوئےجب كتوال

وكلمة (عجلت) يستعملها عامة الناس بضم الحرف الأول وسكون الثانى، ولكن مؤلف فرهنك آصفية جعلها مكسورة الأول (٨)، ولكنه لا يبدو صوابا فيما أرى، فإن كلمة (العجلة) بتاء التانيث مؤنث (عجل)، يقول الله تعالى:

"إن الذين اتخذوا العجل سينا لهم غضب من ربهم وذلة فى الحياة الدنيا، وكذلك نجزى المفترين.(٩)".

أما العجلة بمعنى السرعة فيستعمل لها كلمتا (عجله أو عَجَل) (١٠):

" خلق الإنسان من عجل" (١١)

ومن سمات اللغة العربية أنه يتغير فيها معنى الكلمة إذا تغير إعرابها، وربما تكتب الكلمة بصورة واحدة ولكن اختلاف إعرابها يجعلها كلمتين مختلفتين، فكلمة(مجاز) تكون مفتوحة الأول مرة ومضمومة مرة أخرى، غير أنها تستعمل مفتوحة الأول بصورة دائمة فى الأردية. وهى تعنى "نقيض الحقيقة"، يقول المثل العربى: المجاز قنطرة الحقيقة"، أما فى اللغة العربية فتعنى كلمة (مجاز) الممرّ والمعبر (١٢)، فإن المجاز هو الذى يوصل الإنسان إلى الحقيقة. أما الكلمة الثانية (مُجار) فهي فى أصلها صيغة المفعول لكلمة (الإجارة)، و(المُجار) هو الشخص الذى يكون قد أحرز (الإجارة) (١٣). وهى تدل على معانى مختلفة فى العربية ككلمة التصريح وما إليها، غير أن مؤلف قاموس فرهنك آصفية جعلها كلمة واحدة، بفتحة الحرف الأول لكلمة (مجاز)، وعد المعنى الثانى تعبيرا طرأ عليها فى الأردية (كأنه لا يوجد هذا المعنى فى

اللغة العربية) (١٤)، مع أن كلمة (مَجاز) كلمة مستقلة، ولا صلة لها بكلمة (مُجاز) بصورة مباشرة.

إن كلمة (عش عش كرنا) تدل على معنى الارتياح والإعجاب بشيء (١٥)، وهي تكتب بالعين دائما ، ولكن قد نجدها مكتوبة بالألف في المؤلفات القديمة . يقول الشاعر الأردى الملقب بناسخ (ت-١٨٣٨م):

هم سفر وه هےجس پہ جی غش ہے   دشت غربت مقام اش اش ہے

ومؤلف القاموس المذكور شرح هذه الكلمة، وأبان التغييرات التى طرأت عليها فقال:

"وكانت هذه الكلمة (أشاش) فى اللغة العربية، وهى تعنى النشاط والإرتياح، ولكن الناطقين بالأردية غيروها إلى (اش اش) ثم بدأوا يكتبونها بالعين (عش عش)، وظنوا أن العيش هو أصل هذه الكلمة، مع أنه يعارض القواعد كما لا يخفى" (١٦).

وما قاله المؤلف صحيح، فإن كلمة (أشاش) كلمة عربية، وتدل على معنى (هشاش). وقد ذكر ابن منظور هاتين الكلمتين معا وقال:

"الأشاس والهشاش: النشاط والارتياح: كيف يؤاتيه ولا يؤشه"(١٧).

وكذلك كلمة (برما) التى هى إحدى أدوات النجارة وتستعمل لثقب الخشب قد جعلها مؤلف فرهنك آصفية كلمة هندية فيقول:

"برما(٥) أداد لثقب الخشب تكون عند النجارين(١٨)، ومنه أخذ الفعل (برمانا) بمعنى إحداث الثقب"

ولكن القرائن تدل على أن هذه الكلمة عربية الأصل، وبفعل كثرة استعمالها ودخول التعديل على بنيتها ، فقدت صورتها الأولى وأصبحت (برما): فإن كلمة (برم) فى العربية تعنى فتل طاقات الحبل (١٩)، ومنها صيغت كلمة (برّامة) التى هى أداة التثقب أو Drilling Machine فى الانجليزية (٢٠).

ومن المعلوم أن تاء التانيث فى اللغة العربية تتحول إلى الهاء المختفية حين النطق بها، فالأقرب إلى القياس أن كلمة (برّامة) بعد أن فقدت الشدة والهاء معا أصبحت (برما).

وهناك كلمات عديدة في الأردية التي تعد من اللغات الخاصة بالنساء، منها كلمة (نوج). وهي فقرة نسائية خاصة و صورة مشوهة لـ(نعوذ بالله)، وهي تدل على معنى (لاسمح الله) يقول الشاعر الأردى سعادت يارخان رنكين (١٧٥٦-١٨٣٤م):

ناك مين دم تها، جهرايا هـ خدا نـ أنّا

عشق كـ جال مين بهر قيد دى جان هو نوج

ومن اللغات الخاصة بالنساء أيضا كلمة (بغبغا) التي تعني الأود أو اللية التي تتشكل على جلد ظاهر العنق بسبب السمن. قد عده صاحب قاموس فرهنك آصفية كلمة أردية (٢١)، ولكنه يبدو لي أنها كلمة عربية. فقد توجد في العربية كلمة (غبغب) التي تدل على نفس المعنى الذى تدل عليه كلمة (بغبغا) الأردية. وقد انقلب كلمات كثيرة على ألسنة العامة في اللغة الأردية. وإن تقارب المعاني تنم عن أن هذه أيضا صورة مقلوبة لكلمة (غبغب). وجاء في لسان العرب عن الأصمعي:

"الغبغب: الجلد الذى تحت الحنك"

وكلمة (بجرا) مثال آخر طريف لقلب الحروف، وهي كلمة يعدها الناطقون بالأردية كلمة إنجليزية بينما يرجعها الإنجليز إلى أصل هندي. يقول صاحب القاموس المذكور:

"بجرا: كلمة إنجليزية (Budgerow)، مذكر، سفينة مستديرة بديعة الشكل، يتفرج عليها الأمراء"(٢٢)

أما القاموس الإنجليزي المعروف Webster's Third New English Dictionary فقد جعل Budgerow شكلا منحرفا لكلمة (بجرا) الهندية، وقال إن هذه السفينة تستعمل في نهر الغنج بصورة خاصة(٢٣). ولا توجد هذه الكلمة على الإطلاق في The Concise Oxford Dictionary ، الأمر الذي ينم عن أن هذه الكلمة ليست انجليزية الأصل، ولكن الطبعة الملخصة لهذا القاموس المعروف بـ The litlle Oxford Dictionary قد اضيف إليها ملحق قام بإعداده R.E. Hawkins - ويشتمل على فهرس للكلمات الهندية

والباكستانية والبنجلاديشية والسريلانكية التى دخلت إلى اللغة الإنجليزية، قد جعل كلمة Budgerow كلمة بنجالية الأصل.(٢٤)

ولكن حينماننتوجه إلى اللغة العربية فنجد فيها كلمة (بارجة) التي تقارب فى معناها اللفظ المذكور أعلاه، ولا عجب إذا صارت هذه الكلمة، بعد قلب حروفها،(بجرا). و(البارج) فى العربية ملاح خبير، و(البارجة) سفينة حربية كبيرة و(السفينة البارجة) هي السفينة التى تكون مفتوحة من أعلاها (٢٥)، وتستعمل للتفرج، وهناك كلمة انجليزية Barge التى تقاربها فى شكلها ومعناها، و Barge سفينة بديعة مزينة تستعمل فى مناسبات خاصة ويتفرج عليها ضيوف رسميون. وقد جاء فى The Concise Oxford Dictionary أن هذه الكلمة يونانية الأصل، وصيغت من كلمة Baris التيكانت تستعمل لوصف السفن المصرية(٢٦). كأن كلمة Barge الإنجليزية تدل على السفن المصرية، والعلاقة التى توجد بين مصر واللغة العربية ليست خافية على أحد.

وفقرة (حاضر دماغى) مثال آخر طريف لتغيير المبنى فى الأردية، ولا توجد فى اللغة العربية البتة، الدماغ فى العربية مخ الرأس وأحد مكونات الجسم، أما الذهن فهو الفهم وقوة العقل، فمن هنا توصف هذه الكفاءة فى الإنسان (حضور الذهن) ، ولكنه فى الأردية انقلبت الكلمتان فيما بينهما، وقيل (حاضر دماغي) بدلا من (حضور الذهن).

وكذلك تستعمل كلمة (صيقل) بكثر كاثرة فى الأدبين الفارسى والأردى، ويراد بها إزالة الصدأ وجلاء السيوف، ومع أن هذه الكلمة توجد فى اللغة العربية ولكنها لا تدل على المعنى الذى يراد بها فى الأردية. ففى اللغة العربية كلمة (صقيل) صفة للسيف المجلوءة، و(صيقل) الشخص الذى يقوم بهذا العمل، ويراد منها فى الأردية كلمة (صيقلا كر). وجاء فى لسان العربية:

الصيقل: شحاذ السيوف وجلاءها والجمع صياقل وصياقلة". (٢٧).

وكلمة Polygamy تعنى تعدد الأزواج فى اللغة العربية، أما فى الأردية فمعناها (تعدد ازدواج). وذكر مولوى عبد الحق (١٨٦٩-١٩٦٠م) معنى

Polygamy فى معجمه الشهير انجليزى -أردو (تعدد ازدواج) أو (كثرت ازدواج) (٢٨). وكلمة (ازدواج) تعنى الزواج بصورة عامة فى الأردية ، بينما تدل على معنى الثنائية فى اللغة العربية، ومنها يقال تأثير مزدوج، أما الزيجة فتدل عليها كلمة (الزواج)، والزيجة من امرأة واحة تدعى وحدة الزواج، ومن أكثر من واحدة تسمى تعدد الزواج أو تعدد الزوجات. وبالجملة إن (كثرت ازدواج) و(تعدد ازدواج) فقرات أردية خالصة ، ولا تدل على هذا المعنى فى اللغة العربية.

إن هذه الدراسة المقتضبة لتعديل المبنى تثبت أن أية لغة مهما كانت لا تستوعب فيها الكلمات الدخيلة كما هي، بل إنها تدخل عليها تعديلات وتغييرات فى طريقة أداءها وكتابتها بما توافق وطبيعتها. وإن هذه التغييرات قد تكون بوعى وأخرى بدون وعي، ولكنها فى نهاية المطاف تؤدي إلى تغيير المبنى فى الكلمات الدخيلة .

ترجمة: ولي أختر الندوي

المراجع والمصادر:

Fawcett: Notes on some of the people of Malabar. Anthropology(1) Bulletin, Vol. III, no.I

(٢) نقلا عن كتاب" هندوستان عربوں کی نظر میں: ج - ، ص: ٣٧٥.

(٣) رسالة هندوستان، عدد يناير عام ٩٣ م

(٤) فرهنك آصفية ج -٤، ص: ٣٣٥و ٥٤٥

(٥) نفس المصدر ، ج - ص: ٢٤

(٦) لسان العرب،ج-٣،ص: ٤٧٨

(٧) فرهنك آصفيه:ج - ص:٦٠٤

(٨) نفس المصدر ،ج -٣، ص: ٢٦٤

(٩) سورة الأعراف ٥ .

(٠) لسان العرب،ج - ص: ٤٢٥.

( ) سورة الأنبياء ٣٧.

(٢) لسان العرب،ج -٥،ص: ٣٢٦.

A Dictionary of Modern Written Arabic:(٣) J.M. Cowan. P.No. 149.

(٤) فرهنك آصفية/ج -٤،ص: ٢٩.

(٥) جامع اللغات، ص: ٤٧٧.

(٦) فرهنك آصفية، ج- ص: ٧٣ .

(٧) لسان العرب،ج٦، ص: ٢٦٤.

(٨) فرهنك آصفيه/ج ، ص: ٣٨٧.

(٩) لسان العرب، ج٢ ، ص: ٤٣-٤٤.

(٢٠) A Dictionary of Modern written Arabic: J.M. Cown.P.No. 55.

(٢) فرهنك آصفيه، ج ص: ٣٩٨.

(٢٢) نفس المصدر، ص: ٣٦٨.

(٢٣) Webster's Third New International Dictionary P.No. 290.

(٢٤) The Little Oxford Dictionary, P,No. 692.

(٢٥) المنجد فى اللغة ، ص: ٢٩.

(٢٦) The Concise Oxford Dictionary, P.No. 76.

(٢٧) لسان العرب، ج ، ص: ٣٨٠.

(٢٨) The Standard English- Urdu Dictionary P.No. 886.

INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS | **भारतीय सांस्कृतिक सम्बंध परिषद**

AZAD BHAVAN, INDRAPRASTHA ESTATE, NEW DELHI - 110 002
TEL 3318471, 3318303 GRAMS CULTURE TELEX 3161860, 3166004 FAX 3712639, 3318647

INDIAN CULTURAL CENTRES ABROAD

Director, Maulana Azad Centre for Indian Culture, Embassy of India, Cairo, EGYPT, Phone : 00202 3933396
Fax: 00202 3414038

Director, Indian Cultural Centre, Embassy of India, Berlin, GERMANY. Phone: 030 4800178 Fax: 030 4827034

Director, Indian Cultural Centre, High Commission of India, Georgetown, GUYANA Ph. 005922 69392 Fax: 005922 57012

Director, Jawaharlal Nehru Indian Cultural Centre, Embassy of India, Jakarta, INDONESIA. Ph. 006221 373141
Fax: 006221 5204160

Director, Indira Gandhi Centre of Indian Cultural, High Commission of India, Port Louis, MAURITIUS Ph. 00320 2083775
Fax: 00320 20859

Director, Jawaharlal Nehru Cultural Centre, Moscow, RUSSIA. Ph. 007095 2270644 Fax: 007095 2740042

Director, Indian Cultural Centre, 20th Floor, Sanlam Centre, Johanesburg, SOUTH AFRICA Ph. 02711 3331525

Director, Indian Cultural Centre, Embassy of India, Paramaribo, SURINAM. Phone : 00597 499538 Fax: 00597 491106

Director, Nehru Centre, High Commission of India, London, UNITED KINGDON. Ph: 004471 4913567
Fax: 004471 4093360

"الكلمات السنسكريتية و الهندية
المستعملة فى اللغة العربية"

د. محمد صلاح الدين العمرى*

اللغة العربية لغة غنية خصبة تتميز بالوسعة و الفصاحة و تتمتع بكثرة الالفاظ و المترادفات و تتصف بالاختلاف فى اللهجات و التنوع فى الاساليب والعبارات و تختصّ فى تراكيبها و الفاظها بمقدرة لا يوجد لها مثال فى اللغات الأخرى(١).

فمن خصائصها اللغوية انها دخلتها كلمات كثيرة من لغات الأمم المجاورة لها، كذلك تركت آثارها فى لغات الأمم المجاورة لها، و تبادلت التأثر و التأثير متى اتصلت بأمم فى أىّ شكل او لأى غاية. فالأمم المجاورة لأمّة العرب كالهند والعراق و فارس و الشام و الروم و مصر و الحبشة التى كانت على جانب عظيم من المدنية و الحضارة لمّا اتصلت بجزيرة العرب بواسطة حكم

*المحاضر فى قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة على كره الاسلامية، على كره (الهند)

الجوار و التعامل التجارى و احتكاك الحضارات و المدنيات وتبادل الآراء العلمية و الافكار الثقافية اثّرت و تأثّرت بعضها ببعض و هذا التبادل او التعامل وسّع آفاق التفكير و مهّد سبيل التكيّف اللغوى فيما بينها. وهذا النوع من تبادل التأثر و التاثير ظاهرة طبيعية لا يمكن الانكار بها، بل تعدّ هذه الظاهرة الطبيعية الاجتماعية ميزة للغات عند فقهاء اللغة، بالاخصّ اذا صاغت ايّة لغة كلمات اللغة الاجنبية فى اوزانها و انزلتها على احكامها وجعلتها جزءا من عناصر التعبير فيها(٢).

فان هذا "من المتعذر ان تظل لغة بمأمن من الاحتكاك بلغة أخرى" (٣). كما أنّ تطوّر اللغة لا يمكن فى معزل عن التاثيرات الخارجية. و "الاثر الذى يقع على لغة ما من لغات مجاورة لها، كثيرا ما يلعب دورا هامّا فى التطور اللغوى، ذلك لأن احتكاك اللغات ضرورة تاريخية، و احتكاك اللغات يؤدّى حتما الى تداخلها"(٤).

و هذه الظاهرة الاجتماعية توجد فى اللغة العربية فى احسن طريق واكمل وجه، حيث نرى فى لغة الشعر الجاهلى و القرآن الكريم و الحديث النبوى الشريف و فى كلام الشعراء و الكتّاب كلمات غير عربية عرّبت وجرت على السنة الشعراء و الكتاب و أهل اللغة فى شكل عربى بعد ان هذّبوها بحسب اوزان لغتهم و أدخلوها بحسب منطق لسانهم (٥).

فهرس الكلمات غير العربية التى دخلت فى اللغة العربية منذ قديم الزمان من لغات شتّى، طويل جدّا. هنا سوف نحاول ان نسرد الكلمات الهندية و السنسكريتية (السنسكريتية دوّنت قبل العربية) التى دخلت اللغة العربية واستعملها الكتّاب فى كلامهم و ذكرها الشعراء فى ابياتهم. و جدير بالذكر ان معظم الباحثين اما خالطوها أو وضعوها فى زمرة اللغة الفارسية

لأنها دخلت اللغة العربية عن طريق اللغة الفارسية - التى كانت شائعه ايّام العبّاسيين - اللهمّ الا قليلا من الكلمات التى دخلت العربية مباشرة. و يمكن ان تكون هناك دواع اخرى كما أشار اليها الباحثون و العلماء. فيرى مصطفى صادق الرافعى ان "كثيرا من العلماء كانوا موالىّ و فرسا و قد نصّوا على ان

بعضهم كحمزة الاصبهانى و الازهرى و غيرهما كانوا يتمحلون لذلك، تكثيرا لسواد المعربات من لغة الفرس و تعصبا لهم" (٦). و يرى جرجى زيدان رأيا آخر فيقول: "ويقال بالاجمال ان العرب اقتبسوا من لغة الفرس اكثر مما اقتبسوا من سواها، و لذلك رأينا ائمة اللغة اذا اشكل عليهم أصل بعض الالفاظ الأعجمية عدّوها فارسية" (٧).

لكن، قبل ان نخوض فى سرد الكلمات الهندية و السنسكريتية الدخيلة فى اللغة العربية و بحثها، يجدر بنا ان نعرّف عملية التعريب و نبين الفرق بين المعرب و المولد و الدخيل فى ضوء اقوال علماء اللغة و آرائهم فى هذا الصدد.

فكلمة "التعريب" تفيد معنى نقل الكلمة من اللغة العجمية الى اللغة العربية (٨). و يجب ان يوجد فى الكلمة المعربة شرطان: اولهما، ان تكون الكلمة الأعجمية المنقولة الى اللغة العربية قد جرى عليها ابدال فى الحروف وتغيير فى البناء على منهاج اللغة العربية. و ثانيهما، ان تكون الكلمة قد نقلت الى اللغة العربية فى عصر الاستشهاد يعنى ان ترد فى القرآن الكريم او الحديث النبوى الشريف او فى كلام العرب الذين يحتج بكلامهم (٩).

و اللفظ الذى نقل الى اللغة العربية بعد انقضاء عصر الاستشهاد فيسمّى "مولّدا". كذلك ما اشتق بعد انقضاء عصر الاستشهاد من معرب قديم يعتبر ايضا مولّدا، و ما غيّر المحدثون من حركة فى لفظ معرب عرّب قديما يعدّ هذا النطق الحديث ايضا له مولّدا (١٠).

و "الدخيل" يستعمل كأنه مرادف للمعرب و لكن "الفرق بين المعرب والدخيل هو ان "الدخيل" أعمّ من "المعرب"، فيطلق على كل ما دخل فى اللغة العربية من اللغات الأعجمية سواء أكان ذلك فى عصر الاستشهاد أم بعده وسواء خضع عند التعريب للأصوات و الابنية العربية أم لم يخضع، و سواء كان نكرة أم علما. ذلك انّ من اللغويين من لا يسمى العلم معربا... و قيل فيه أعجمى مثل ابراهيم و اسحاق" (١١).

و طريقة معرفة كلمة دخيلة هي: "كلما أغلق علينانسب كلمة نبحث عن معناها و أى بلد صنع أو استنبت أو اخترع فنعرف اذ ذاك ان اللفظ الذى وضع له هو من لغة أهالى تلك البلاد" (١٢).

الارجوان: صبغ احمر. قيل انها كلمة فارسية (١٣). قال ادى شير معرب ارغوان و هو شجر له ورد يتنقل به الفرس على الشراب. و يطلق ايضا على الاحمر، و الثياب الحمر و الصبغ الاحمر. و قيل ان عوده اذا احترق نفع لانبات الشعر. و أصل اللفظة سنسكريتية Ragavat و هي مركبة من Raga (राग:) أى (اللون) الاحمر و من vat و هي اداة النسبة (١٤). وذكر عبد الرحيم عبارة معجم غرينيوس"أصله مشكوك فيه. و يمكن ان يكون من Raga man بالسنسكريتية و معناه الاحمر" (١٥). و اورد جرجى زيدان هذا اللفظ فى فهرس الالفاظ السنسكريتية التى دخلت العربية قديما (١٦). قال عمرو بن كلثوم:

كأنّ ثيابنا منّا و منهم .... خضبن بأرجوان او طلينا

الأرزّ: نبات، حبّه معروف يطبخ. اسم أعجمى معرب. وزنه افعل. فالهمزة فيه زائدة. و فيه لغات. "أرز" و "أرز" و "أرزّ" مثل كتب و أرز مثل كتب. و "رز" و "رزّ" قال الراجز:

ياخليلى كل اوزة .... و اجعل الحوذان رنز (١٧)

ذكر الجوهرى هذه اللغات الست، و ذكر صاحب القاموس لغتين أخريين هما "آرز" كأشدّ و "أرز" ككابل. قال الزبيدى ان الأرزّ كأشدّ هى اللغة المشهورة عند الخواص و "الرزّ" هى اللغة المشهورة عند العوام.

و الرنز بالنون لغة عبدالقيس (الصحاح) و أصله الرز ابدلوا من احدى الزايين نونا. (اللسان). و يقال طعام مرزّز أى معالج بالرزّ. (التكملة).

يرى الاستاد ابو محفوظ كريم ان كلمة الأرزّ استعارها العرب من بعض اللغات الهندية (١٨). و قال عبدالرحيم انه يونانى و هو دخيل فى اللغة اليونانية من اللغة التاملية (لغة مدراس فى جنوب الهند) و أصله فيها (أرس)(١٩).

الانبج : فاكهة هندية شهيرة. [٢٠] و تسمى ايضا "المنجه" و "المانجو". و هى فى اللغة الفارسية "انبه" وبالفهلوية "انبك". عرّبت من اللغة الفارسية ولكنها دخيلة فى الفارسية من اللغة السنسكريتية، و أصلها فيها (آمرم) و (امبم)अम्ब باللغة البراكرتية و (آم) आम باللغة الهندية. [٢١].

الآنك: الاسرب. رصاص قلعى فارسيتها آنك. قال الجواليقى همزته زائدة. [٢٢]. و فى اللسان هو الاسرب و هو الرصاص القلعى. و قال كراع هو القزوير. و ليس فى الكلام على مثال فاعل غيره فأما كابل فأعجمي. و فى الحديث: و من استمع الى حديث قوم و هم له كارهون او يفرّون منه صبّ فى اذنه الآنك يوم القيامة".. (البخارى. كتاب التعبير). يفهم مما جاء فى اللسان انه عربى. و شكّ الازهرى فى عروبته فقال (١٠/٣٨١-٣٨٣) و أحسبه معربا.

يوجد فى اللغات السامية ففى السريانية (آنكا) بمعنى الصفيح، وبالعبرية (أناخ) بمعنى الشاقول. و قال غرينيوس بعد ذكر الكلمة العبرية "أصله مشكوك فيه لعلّه دخيل (أى فى العبرية)". يبدو انها من أصل غير سامي. [٢٣]. و قال جرجى زيدان بان هذا اللفظ سنسكريتي الأصل، دخل قديما فى اللغة العربية. [٢٤]. و قال أدى شير ايضا بان هذا اللفظ سنسكريتي، و هو فيها (نك) [٢٥].नाग

الأوج: العلوّ. اعلى درجة فى الشئى. كقولنا أوج الاقبال و أوج الشرف. و فى علم الفلك نقطة تكون فيها السيارة فى مدارها ابعد ما يكون من الارض... قيل ان الكلمة هندية الاصل [٢٦]. و قال الخفاجي "اوج معرب (أود)، و هي كلمة هندية معناها العلوّ [٢٧]". و قال ادى شير معرب (اوك).. و قال البرهان القاطع انها لفظة هندية [٢٨]. اظنّ انها معرب (أج) فى اللغة السنسكريتية التى تؤدى العلوّ فيها.

الاهليلج و هليلج: عقير من الادوية. معروف و هو معرب [٢٩]. و"هو بالفارسية (هليله) و يكون بالفهلوية (هليلك). و أصله من الهند و يسمّى بالانكليزية Myrobalan [٣٠]". و ذكره السيوطى صاحب المزهر فى فهرس الالفاظ الهندية [٣١]. و هو فى اللغة السنسكريتية हरीतकी و فى اللغة الهندية (هرّه) [٣٢].हर्रा

الببر: ضرب من السباع، أعجمي معرب. دخيل فى كلام العرب. (٣٣). و هو جنس من سباع الهند و قيل الاسد الهندى و قيل النمر الهندى الذى يسمّى بالانكليزية Tiger (٣٤). و يزعم داوٗد الجلبى بان هذا اللفظ هندى الأصل (٣٥). و هذا الحيوان المفترس يعرف فى اللغة السنسكريتية بكلمة (باكه) و(बाघ وياكهرا) व्याघ्र التى تفيد معنى النمر الهندى. (٣٦).

البند: العلم الكبير. قيل فارسي معرب. و قد تكلمت به العرب، هذا ما رأى الجوهرى و ذكره الجواليقى فى المعرب و لكن عبد الرحيم يقول "قول الجوهرى انه فارسي ليس بصحيح. انما هو سريانى و أصله بندا و معناه الراية، و هو ماخوذ من (بند) بالفارسية و يفيد معنى الربط و العقد. أما البند بمعنى الحيل (قاله الليث. التهذيب ١٤٢/١٣) ففارسي (٣٧).

و قال ادى شير هو العلم الكبير و الحيلة و من الجيش عشرة آلاف ومن الكتاب الفصل او الفقرة فارسيته بند و منه التركى والكردى بند. و هو ايضا Band بالسنسكريتية.. و أصل معناه ربط و الرباط (٣٨). و قال الخفاجى علم كبير جمعه بنود و القائد و العسكر معرب تكلمت به العرب قديما و فى قول الشاعر:

و أضحيت فى ارض ببند و قد أرى زمانى بارض لايقال لها بند(٣٩)

جمعه بنود. و انشد المفضل: جاءوا يجرّون البنود جرّا.

و قال الزفيان السعدى:

اذا تميم حشدت لى حشدا ..... على عناجيج الخيول جردا
ملبسة سبائبا و بردا....... تحت ظلال راية و بندا

و قال الآخر:

و اسيافنا تحت البنود الصواعق

و قال ابن دريد (٢٤٩/١): فاما البند يراد به علم الجيش فليس بالعربى الصحيح و قد استعمله المولّدون. (٤٠).

البهار: وزن يكيلون به (٤١) و الصنم (٤٢). معرب. (٤٣). يقول ف. عبد الرحيم "لعلّه من بهار (भार) بالسنسكريتية و معناه الحمل. و البهار

بمعنى بيت اصنام الهند (مفاتيح العلوم/١٢٣) ايضا دخيل و هو سنسكريتي و أصله ((विहार)) فهار و يطلق على دير البوذيين، و به سميت ولاية بهار لكثرة هذه المعابد فيها "(٤٤). تكلمت به العرب فيقول الشاعر و هو البريق الهذلي يصف سحابا:

بمرتجز كأنّ على ذراه ركاب الشأم يحملن البهارا

بهطة و البهطّ: ضرب من الطعام. يطبخ الارز باللبن و السمن أو بالماء. اختلف العلماء في أصل هذا الكلمة، فيرى البعض انها كلمة سندية وهي الارز باللبن و السمن خاصة بلا ماء و قال البعض الآخر، البهطة ضرب من الطعام، ارز و ماء و هو معرب (بتا) بالفارسية (٤٥) و قال ادى شير ان البهط تعريب بهت. (٤٦). يذكر الاستاذ ابو محفوظ كريم في مقاله "كما ان كلمة الارز استعارها العرب من بعض اللغات الهندية، كذلك كلمة "بهط" أو "بهطة" وتعرفون ان الارز ريثما يطبخ و يغلى يقال له بالهندية "بهات" (भात) نسمع دويّ هذه الكلمة فيما بين العرب توا بعد دخولهم بلاد السند في العصر الأموي، فهذا ابوالهندي الشاعر و هو ممن قضى حياته بسجستان و السند – ربما لم يعجبه ان ياكل الارز المطبوخ تباعا فقال:

فأما البهط و حيتانكم فما زلت منها كثير السقم" (٤٧).

و هو يرى ان الكلمة هندية الأصل من بعض اللغات البراكرتية وليست فارسية و يرجّح رأى من قال انها ارز و ماء. (٤٨). يرى عبد الرحيم ايضا ان هذه الكلمة دخلت من اللغات الهندية في اللغة العربية مباشرة. (٤٩). و هي في اللغة الهندية (بهات) و في اللغة السنسكريتية ⋅ भक्त ⋅ .

بيمارستان: و قالوا مارستان ايضا لأن بعض الكلمات الدخيلة التي تبدأ بالباء حذفت منها الباء ظنّا انها باء الجر. و منها شفارج و أصله بشفارج وزماورد و أصله بزماورد بالفارسية.(٥٠). قال الجواليقي وادى شير وداؤد الجلبي وغيرهم من العلماء وأصحاب المعاجم أن هذا اللفظ فارسي. وهو مركب من (بيمار) ومعناه المريض و (استان) لاحقة تفيد معنى الموضع. اى دار المرضى. ولكن (استان) في الأصل سنسكريتي الأصل، وهو فيها

(استهانم) :स्थानम ومعناه فيها الموضع او المحل، وهو في الهندية (استهان). (٥١). ولم يجئ هذا اللفظ فى الكلام القديم.(٥٢).

تفلى: غضب. والحرارة. قال ادى شير، احتد وغضب، ماخوذ من تف ومعناه الحرارة والغضب وهو مشتق من تفتن اى احترق وهو ايضا Tap بالسنسكريتية(٥٣). كلمة तप و तपस्या بالسنسكريتية تعنيان (النار) و(الحرارة) ومنها كلمة (تبسيا) تعني العمل الشاق أو الرياضة الشاقة في عبادة الله لحصول رضاه.

التوت: الفرصاد. يقال التوث بالثاء المثلثة أيضا (٥٤). وفيه اختلاف بين العلماء فمنهم من يرون بالتاء واكثرهم يقولون بالثاء. فقال ابن برى: وحكى عن الأصمعي انه بالثاء في اللغة الفارسية وبالتاء في اللغة العربية(٥٥). وقال صاحب المعرب:"وأصله التوث فأعربته العرب فجعلت الثاء تاء، والحقته ببعض ابنيتها (٥٦). ولم يسمع في الشعر إلا بالثاء. انشد لمحبوب بن ابي العشنط النهشلي:

لروضة من رياض الحزن أو طرف من القرية جرد غيرمحروث

أحلى وأشهى لعيني ان مررت به من كرخ بغداد ذى الرمان والتوث (٥٧)

قال عبد الرحيم هو بالفارسية توت (بتاءين) وكذلك بالفهلوية tat . وهو معرب كما قال صاحب المعرب (٥٨). وهو يزيد انه " دخيل في الفارسية من السريانية وهو فيها(توثا) واخذته العرب من السريانية . وبقى نطقه الأصلى بالثاء المثلثة على السنة العامة... و أصل الكلمة من اللغة السنسكريتية فهو فيها (تود) بمعنى شجرة التوت (٥٩).

التوتياء: حجر يكتحل به (٦٠). معرب. (٦١). يرى علماء اللغة بأن هذا اللفظ (توتيا) باللغة الفارسية(٦٢)، وهو دخيل في الفارسية من اللغة الهندية أوالسنسكريتية وأصله فيها (توتك) و(تتها) .(٦٣). وكلمة (التوتياء) دخلت في اللغات الأوربية من اللغة العربية.

الجاموس: اعجمي. وقد تكلمت به العرب. قال الراجز:

ليث يدق الأسد الهموسا والاقهبين الفيل والجاموسا (٦٤)

وقال الخفاجي" معروف ، معرب كاوميش" (٦٥). وقال مصطفى الشهابي أيضا أن هذه الكلمة سنسكريتية الأصل أو هندية(٦٦). قال جرجي زيدان "فان التاريخ لايساعدنا على معرفة أصلها هل هي عربية أ وفارسية ، فاذا رجعنا إلى الاشتقاق لم نر لها اشتقاقا في العربية. أما في الفارسية فانها مركبة من لفظين (كاو) ثور أو بقرة و(ميش) كبش ، ولكن الجاموس هندى الأصل.. ومعنى جاوميشا في السنسكريتية "البقرة الكاذبة"(٦٧). كتب جرجي زيدان على هامش كتابه العبارة الآتية: "ذكر صاحب مباهج الفكر ومباهج العبر الشيخ برهان الدين ابراهيم بن شرف الدين يحيى الوراق (مخطوطة بدار الكتب طبيعة رقم ٣٢٤ ورقة ١٢١) عن الجاموس ما نصه: "يقال ان سبب اخراجها من معادنها، هو ان الطريق الذى بين انطاكية والمصيصة ، كانت مسبعة، فشكى ذلك الى الوليد بن عبد الملك، فحمل فيها أربعة آلاف جاموس وجاموسة، مما كان الحجاج بن يوسف بعث به ، لما فتح بلاد الزط من أرض الزط على يد محمد بن القاسم، وجعل الفى جاموس وجاموسة فى آجام كسكر لما بنى واسط، فهربت السباع حتى لا بقى منه شئ"(٦٨). والجاموس في اللغة السنسكريتية ينطق (كومهيشا) गोमहिषा, गोमहेषा

الجون: اللون. معرب(كون). ومما يؤدى تعريبه انه يأتى بمعنى الأبيض والأسود والأخضر والأحمر والأدهم (٦٩). وقالوا فيه "جان وجهه" اى اسود، و "تجون باب العروس" اى بيّضه الى غير ذلك. ويقربه السانسكريتي vang "(٧٠). وهو रंग بمعنى اللون الأحمر والاصباغ باللون الأحمر.

الحب: الاناء. قال الخفاجي "بضم الحاء اناء معروف للماء. قال ابو منصور مولد وهو معرب (خب). وهو بمعنى المحبة عربى فصيح ولبعض الأدباء ملغزا فيه واجاد:

وذى اذن بلا سمع — له قلب بلاقلب
اذا استولى على حب — فقل ما شئت فى الصب(٧١)

قال الجواليقى "وأما الحب الذى يجعل فيه الماء ففارسي معرب، وهو مولد. قال ابو حاتم: أصله (خنب) فعرب فقلبوا الخاء حاء وحذفوا النون فقالوا

(حب). ومنه سمى الرجل (خنبيا) لأنهم كانو ينتبذون فى الأحباب. وجمعه(حباب) و (حببة) (٧٢). وفى التهذيب(٩/٤) قال الليث: الحب: الجرة الضخمة (٧٣). وقال ادى شير، معرب (خم). (٧٤). قال عبد الرحيم: هو بالفارسية خنب وخم والأول أصل الثاني. قلبت النون ميما لكونها قبل الباء ثم خذفت الباء فأصبح (خم) .. هذا وخنب بالفارسية توأم(كمبه) कुम्भ, कुंभ باللغة السنسكريتية (٧٥).

الدارصيني: قال الخفاجى: هذه الكلمة معربة ومعناها بالفارسية شجر الصين(٧٦). وهكذا قال ادى شير انها تعريب(دارجينى) اى شجر الصين(٧٧). ولكنى رأيت فى المعاجم السنسكريتية ان كلمة (دارجينى) مركبة من (دارو) بمعنى قطعة خشب، و (جين) चीन (الصين)، وهذا يدل ان هذه الكلمة (دارجينى) سنسكريتية الأصل.

الرند: شجر طيب الرائحة. وقيل هو الآس وقيل العود الذى يتبخر به. قال الاصمعى وربما سموا بالعود رندا وانكر ان يكون الرند الآس. قال ادى شير "قلت وهو فارسي (ناردا) ومعناه الطيب الرائحة ويطلق على الآس. ويقرب منه النردين وهو السنبل الرومى معرب عن اليونانى. والظاهر ان أصل الكلمة سانسكريتي Nalada(٧٨). وهو فى السنسكريتية नलदम् ومعناه "شجر طيب الرائحة" ويقال فى الأردية(خس). جرجى زيدان أيضا يؤيد هذا الرأى بان الرند كلمة سنسكريتية دخلت العربية قديما(٧٩).

الزط: جيل من الناس. يرى عبد الرحيم بان كلمة (زط) دخلت اللغة العربية من لغات الهند مباشرة (٨٠). وهى فى اللغة الهندية (جات) जाट. ويكتب أحمد أمين فى كتابه (ضحى الإسلام) بعد ذكر فتوح محمد بن القاسم "وقد غنموا مغانم كثيرة، وسبوا سبيا كثيرا، انتشر كشأن السبايا فى المملكة الإسلامية، وأصبح الجيل السندى عنصرا من العناصر المكونة للأمة الإسلامية."ثم هو يقتبس من الأغانى قائلا: حدث الأغانى قال:بعث الجنيد بن عبد الرحمن المرى الى خالد بن عبد الله القسرى بسبى من الهند بيض، فجعل يهب – كما هو – للرجل من قريش، ومن وجوه الناس، حتى بقيت جارية

منهن جميلة كان يدخرها، وعليها ثياب أرضها: فوطتان، فقال لأبى النجم هل عندك فيها شئ حاضر وتأخذها الساعة قال: نعم أصلحك الله، (٨١) ثم قال فيها رجزه المشهور الذى مطلعه":

"علقت خودا من بنات الزط."

ويبين على الهامش "الزط، جيل من الهند معرب"جت"، ويطلق الآن على سكان اقليم البنجاب (٨٢).

الزنجبيل: عروق تسرى فى الأرض(ليس بشجر) ويتولد فيها عقد حريفة الطعم (٨٣). يستعمل فى الأدوية والأطعمة و"يصنع منها مربى مشه وهاضم"(٨٤). ينبت فى بلاد الهند والصين، معرب(٨٥). قال جرجى زيدان وحسن حسين فهمى وعبد القادر بن مصطفى وعبد الرحيم ان هذه الكلمة هندية الأصل. وهى فى اللغة السنسكريتية (شرنكوير) शृङ्गवेर "والعرب تصفه بالطيب ، وهو مستطاب عندهم جدا. قال الأعشى:

كأن القرنفل والزنجبيل باتا بفيها وأريا مشورا"(٨٦).

يكتب جرجى زيدان باحثا عن أصل كلمة "الزنجبيل" ان العرب يقولون انها تعريب "شنكبيل" فى الفارسية، والفرس يقولون انها عربية.. ولم نجد "شنكبيل" فى القاموس الفارسي. وإذا بحثنا عن اسم هذا العقار فى اللغات الأخرى، رأينا اسمه في اليونانية"زنجباريس" وفى اللاتينية "زنجبار" ، فأول ما يتبادر الى الذهن انه من زنجبار البلد المعروف ، وانه سمى بذلك لأنه كان يحمل منه أو لسبب آخر... فاذا رجعنا الى منبت هذا العقار رأيناه هنديا .. ورأينا اسمه فى اللغة السنسكريتية "زرنجابيرا" مشتقة من "كرينجا" أو "زرنجا" أى القرن ، لمشابهة جذوره ... فيترجح عندنا انه سنسكريتى الأصل" (٨٧).

الساج: شجر عظيم هندى. خشبه قوى مقبول فى التجارة(٨٨). قال ادى شير "قيل لا ينبت الا ببلاد الهند فارسيته ساج" (٨٩). قال عبد الرحيم ان كلمة ساج دخلت اللغة العربية من الهندية مباشرة (٩٠). وهى فى اللغة السنسكريتية (شال)शाल و(ساكون) सागौन فى اللغة الهندية.

السندرى: قال ادى شير "الجرئ والطويل والشديد والأسد. و (السندر) الجرئ المتشبع. و (السنداد) و (السندأوه) الخفيف والجرئ المقدم. و(السنداب) صلب شديد لعل كل ذلك تعريب (سنداره) ومعناه الجلف الجافى أو ماخذ من السنسكريتى Sandava सुंदव ومعناها الحسن الجميل"(٩١) لعله يعنى (سندر) بمعنى الجمال والجميل ومنها (سندرى) सुंदरी بمعنى المرأة الجميلة.

الشطرنج: اللعبة المعروفة. معرب (٩٢). وفى أصله اقوال منها: (صدرنك) أى مائة حيلة (الشفاء/١٥٨) وترجمه الزبيدى بالحيلة فقط. و(شدرنج) أى من اشتغل به ذهب عناؤه باطلا. (الشفاء/١٥٨) وذكره ادى شير (شدرنك) بالكاف . و(شطرنج) أى ساحل التعب. (التاج). و(شتررنك) أى ستة الوان وذلك لأن له ستة أصناف من القطع (ادى شير/١٠٠). و (شتررنك) وهو بالهندية حيلة العدو (ادىشير). وغيرها أخرى من الأقوال المختلفة (٩٣). وكتب جرجى زيدان بانها"لعبة هندية قديمة، كانت تسمى فى اللغة السنسكريتية (شتورنكا) चतुरङ्ग , चतुरंग أى الأجزاء الأربعة التى يتألف منها الجند عندهم وهى الأفراس والأفيال والمركبات والمشاة" (٩٤). وهذا هو رأى مصطفى الشهابى (٩٥) و عبد القادر بن مصطفى المغربى (٩٦) وداؤد الجلبى (٩٧)، فهم يرون ان هذه الكلمة هندية قديمة. كما يعتقد ان اصل هذه اللعبة أيضا هندى ثم انتقلت الى فارس ومنها الى بلاد الشرق جميعا(٩٨).

الصندل: شجر هندى طيب الرائحة . قال الخفاجى "للطيب ليس بأصيل وبمعنى البعير الصلب عربى صحيح"(٩٩). وقال ادى شير انه تعريب (جندال) وهو فارسى (١٠٠). وقال عبد الرحيم(١٠١) وداؤد الجلبى (١٠٢) ومصطفى الشهابى (١٠٣) وجرجى زيدان (١٠٤) ان هذه الكلمة سنسكريتية الأصل. وأصله فى السنسكريتية(جندن) بالجيم الفارسية चन्दन وليس (جندان) كما قال داؤد و(جندال) كما يرى ادى شير. قال عبد الرحيم ان (جندن) و (جندان) لغتان فيه وهو دخيل فى الفارسية من اللغة السنسكريتية(١٠٥).

الفلفل: حب هندى، شديد الحرافة يطيب به الطعام. تعريب (بلبل) وهو أيضا pipan بالسنسكريتية(١٠٦).قال الخفاجى" الفلفل بكسر الفائين تقوله

العامة والصواب ضمها(١٠٧). قال الجواليقي، حب هندى(١٠٨). وقال عبدالقادر بن مصطفى المغربى (١٠٩) ومصطفى الشهابى (١١٠) والرافعى(١١١) وجرجى زيدان (١١٢) ان هذه الكلمة هندية الأصل. وهى فىاللغة السنسكريتية (ببل) पिप्पल . يقول جرجى زيدان فى اختلاف آراء فقهاء اللغة عن أصل بعض الكلمات المستعملة فى اللغة العربية أن العرب يقولون انه فارسى، والفرس يقولون انه عربى... وهو موجود أيضا بمثل هذا اللفظ فى الإنجليزية والألمانية واللاتينية ، ويوجد أيضا فى السنسكريتية ويلفظ فيها (بالا) أو (فيفالا)، ولما كان الفلفل من محاصيل الهند ، وأجوده يرد من مالا بار، نرجح ان هذه اللفظة سنسكريتية الأصل. ومعنى (ببالا) عندهم أيضا "التينة المقدسة"(١١٣).

فوطه: ازار وقماش جمعه فوط. ليس بعربى(١١٤). و"فى التهذيب(١٤/٣٧) قال الليث: ثياب تجلب من السند، الواحدة فوطة، وهى غلاظ قصار تكون مآزر، قلت لم اسمع فى شئ من كلام العرب العاربة الفوط. ورأيت بالكوفة أزرا مخططة يشتريها الحمالون والخدم يتزرون بها، الواحدة الفوطة. قال، فلا ادرى أعربى أم لا. قال الصغانى بعد ما أورد عبارة التهذيب، "قال الصغانى مؤلف هذا الكتاب، ليست الفوطة بعربية وانما هى سندية أعربت وهى بالسندية (بوته). قال الزبيدى وهى التى تسمى عندنا باليمن (الازهرية) وكثر استعمال هذه اللفظة حتى اشتقوا منها فعلا فقالوا "فوطه تفويطا" اذا ألبسه فوطة، ورجل مفوط كمعظم لابسها. واستعملوها أيضا الآن على مناديل قصار مخططة الأطراف بالمحلة الكبرى من أرض مصر يضعها الإنسان على ركبتيه ليقي بها عند الطعام. والفواط ككتان من ينسجها أو يبيعها. قال عبد الرحيم ويطلق الآن فى مصر على المنشفة. ويبدو انه استعمال قديم. فقال ابن بطوطة فى ذكر حمامات بغداد(ط.دار بيروت، ص ٢٢٤)، وكل داخل يعطى ثلاثا من الفوط احداها يتزر بها عند دخوله، والأخرى يتزر بها عند خروجه، والأخرى ينشف بها الماء عن جسده(١١٥). ويرى عبد الرحيم أيضا ان كلمة فوطة دخلت اللغة العربية من اللغة السندية مباشرة(١١٦). داؤد

الجلبى(١١٧) وجرجى زيدان(١١٨) وغيرهما من العلماء أيضا يرون أن هذه الكلمة هندية الأصل.

الفوفل: نخلة كنخل النارجيل تحمل كبائس فيها الفوفل أمثال التمر(١١٩). وقال ادى شير هو "نوع من النخل الهندى تعريب(بوبل)، والقوفل لغة فيه"(١٢٠). قال جرجى زيدان أيضا ان "الفوفل" سنسكريتي الأصل دخلت العربية قديما(١٢١). وقال بعضهم (كوبل)أصله كما رأيت فى المعاجم السنسكريتية (بنكى بهل) पुंगीफल—— الذى يعرف فى اللغة الإنكليزية باسم Betel nut. يمضغه الهنديون مع ورقة تنبول.

القرنفل: زهرة شجر من فصيلة الآسيات تقطف قبل ان تتفتح ثم تجفف. تستعمل فى التوابل. قال جرجى زيدان"وقد ذكروا أيضا ان القرنفل فارسى والغالب عندنا انه سنسكرتي لأن أصله من الهند وقس عليه"(١٢٢). وقال عبد القادر بن مصطفى المغربى انها"كلمة معربة من اللغة الهندية"(١٢٣). وهذا هو رأى مصطفى الشهابى(١٢٤). وفى الصحاح"أما لفظ القرنفل فى الشرق العربى لهذه الزهرة فمولد. وممن استعمله لها احمد ندى فى القرن الماضى(١٢٥).

الكافور: الطلع. التهذيب. كافور الطلعة وعاؤها الذى ينشق عنها، سمى كافورا لأنه قد كفرها أى غطاها، قول العجاج: "كالكرم اذ نادى من الكافور". والكافور وعاء الطلع. وأما قول الراعى:

تكسو المفارق واللبات، ذا أرج من قضب معتلف الكافور دراج

قال الجوهرى، الظبى الذى يكون منه المسك انما يرعى سنبل الطيب فجعله كافورا(١٢٦).

والكافور اخلاط تجمع من الطيب تركب من كافور الطلع، قال ابن دريد"فاما الكافور المشموم من الطيب فاحسبه ليس بعربى محض لأنهم ربما قالوا القفور(١٢٧). قال الخفاجى "قيل معرب ويقال قافور وقفور"(١٢٨). وهو فى الفارسية (كافور)، دواء معروف يكون جزءا رئيسيا فى كثير من المراهم

للاستعمال الخارجي. وهو كتلة متينة غير سائلة، ذات رائحة لاذعة وطعم حريف، تستخرج من نبات ماليزيا ونبات الصين. حصيل العرب على الكافور باسم (كبور) कपूर أو (كربور) कर्पूर ، وفي ايران كان معروفا باسم كافور[١٢٩]. يقول جرجي زيدان ان "العرب يعدونها فارسية والفرس يقولون انها عربية وهي موجودة أيضا في السنسكريتية واللاتينية وفروعهما... في مثل هذا الحال يجب البحث في مصدر الكافور... فاذا علمنا انه يصدر من اليابان والصين وملقا، وان اسمه باللغة الملقية (كابور) ترجح عندنا انه ملقي الأصل"(١٣٠). وقول عبد الرحيم "وأصله من اللغات الهندية فهو بالتاملية احدى اللغات الدرافيدية (كربورم) ومنه (كربور) कर्पूर بالسنسكريتية(١٣١). مصطفى الشهابي أيضا يراه "كلمة هندية"(١٣٢). لكن ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم، "ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا" فاختلف العلماء في بيان تفسيرها فمنهم من يرى ان كافور الجنة يكون بدون اثرات مضرة ويختلف تماما من كافور الدنيا. ومنهم من يفسر بان شراب الجنة يتصف ببهجة الكافور وبرودته، وبعضهم ذكروا بان الكافور في حقيقة الأمر عين مفعمة بالخمر. هذه الكلمة تدل على مفاهيم متعددة، فبالإضافة إلى الكافور بمعنى الدواء المعروف بكيمفر (Camphor) في اللغة الانكليزية ، تؤدى هذه الكلمة معنى طلع النخل وكم العنب قبل ان ينور وغلاف الطلع واكمام الفواكه والورق المغطى لما في جوف الكرم من العنقود ومادة عطرية تستخرج من شجوة وغيرها من المفاهيم والمعاني. وما يستنتج – بعد دراسة عميقة لتاريخ الكافور (الكيمفر) – الدكتور اقتدارحسين الفاروقي بان الكافور الذى ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، يجب أن يقرر كالحناء بدلا عن الكيمفر (الكافور) [١٣٣]، فلا يدخل في موضوع بحثنا.

الكرباس: من الثياب. معرب[١٣٤]. قال الليث،"الكرباس (من الثياب) فارسي، ينسب اليه بياعه فيقال(كرابيسي). علق عبد الرحيم" أصل هذه الكلمة من اللغة السنسكريتية (كرباس) कर्पास و(كارباس) कार्पास [١٣٤].

وقال ادى شير"وكرباس بالفارسية ويرادفها السانسكريتى Karpas (١٣٦). كذلك (الكرسف) للقطن أيضا يعد من أصل سنسكريتى(١٣٧).

لكّ: نوع من الصبغ وهو احمر. قال ادى شير"صبغ أحمر يصبغ به جلود المعزى تعريب لك"(١٣٨). وقال داؤد الجلبى ان هذا اللفظ هندى وهو "لثاً نباتات من الفصيلة الترمنتية. يزرع فى الصين واليابان والهند الصينى وخاصة فى تونكين. يشق قشر النبات فيسيل منه كالزبدة الثخينة شقراء، يستعمل فى الاطلية. نستعمله فى ختم الاغلفة ونمهر عليه"(١٣٩). وقال فى موضع آخر "صمغ شجرة هندية أحمر يختم به"(١٤٠). ويرى عبد الرحيم ان هذا اللفظ دخل اللغة العربية من لغات الهند مباشرة(١٤١). ويرى عبد الرحيم ان هذا اللفظ "laque" من لاتينية القرون الوسطى، وهذه اقتبستها من العربية والعربية من الفارسية والفارسية من الهندية"(١٤٢). وهذه الكلمة فى اللغة السنسكريتية(لاكشا) وفى اللغة الهندية(لاكه) लाख و(لاه) लाह .

الماش: حب وهو معرب أو مولد(١٤٣). قال الزبيدى يصفه، "مدور أصغر من الحمص، أسمر اللون، يميل الى الخضرة، يكون بالشام وبالهند يزرع زرعا"(١٤٤). وأخطأ من قال ان (المج) و (الماش) شئ واحد. حب الماش يكون اسود وحب المج يكون أخضر. وأصل (الماش) من (ماشك) بالسنسكريتية. माषक

المج: حب معروف كالعدس. معرب(١٤٥). كتبه صاحب المعرب وصاحب الشفاء وادى شير وغيرهم من العلماء تعريب (ماش) باللغة الفارسية(١٤٦). ويقول داؤد الجلبى"والظاهران كلا الكلمتين العربية والفارسية من أصل آرامى"(١٤٧). والصحيح ان الكلمة (المج) كلمة هندية كما أشار اليها عبد الرحيم. فهو يرى ان الكلمة هندية، وهى فى البراكرتية (وهى اللهجة الشعبية المنحدرة من اللغة السنسكريتية) مكّ (मुग्ग)

وأصله فى السنسكريتية"मुद्ग" وباللغة الهندية الحديثة (مونك) मूंग, بالكاف الفارسية (١٤٨).

مسك: الطيب. قيل: فارسي. معرب (١٤٩). قال جرجى زيدان "رأيت صاحب المزهر يعده فارسيا وهكذا يقول صاحب القاموس وهو فى الحقيقة سنسكريتى ولفظه فيها"مشكا" (١٥٠). وهذا هو رأى عبد القادر بن مصطفى المغربى(١٥١) ومصطفى الشهابى (١٥٢) ومصطفى صادق الرافعى(١٥٣) وعبد الرحيم (١٥٤)، ان أصل هذه الكلمة (مشكا) :मुष्क (١٥٥) فى اللغة السنسكريتية. قال الفيومى"والمسك طيب معروف وهو معرب والعرب تسميه المشموم وهو عندهم أفضل الطيب ولهذا ورد لخلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك ترغيبا فى ابقاء اثر الصوم" قال الشاعر:

والمسك والعنبر خير طيب أخذنا بالثمن الرغيب

الملاب: ضرب من الطيب. تكلمت به العرب. قال الشاعر:

"بصنّ الوبر تحسبه ملابا".

قال ابن الاعرابى، يقال للزعفران الشعر والفيد والملاب والعبير والمردقوش والجساد. وفى الجمهرة(٣/٢١١) الملاب فارسى. وقد تكلمت به العرب. ضرب من الطيب. قال الشاعر:

"كأن على شواكلها ملابا"

قال ابن الاعرابى، "والملبة، الطاقة من شعر الزعفران، وتجمع ملبا. قال الليث، الملاب نوع من العطر. وقال الجوهرى ، الملاب ضرب من العطر كالخلوق(١٥٧). قال ادى شير انه من ملاب بالفارسية وهو كل عطر مائع(١٥٨). ويظن بروكلمان انه قد يكون من اليونانية وهو ورق الشجر المسمىTamala Cinnamomum وهذه الكلمة دخلت اليونانية من السنسكريتية وأصلها فيها Tamala pattra (المعجم اليونانى) (١٥٩). وهى فى القواميس السنسكريتية تمال بترمतमाल पत्रमالتى تؤدى معنى ورق الشجر المسمى بتمال.

النيرنجّ: أخذ تشبه السحر وليست بحقيقته. والنيرج، النمام. والنيرب، الشر والنميمة. و(نورج) الرجل اختلف اقبالا وادبارا. وكذا فى الكلام وهى النميمة والمشي بها. كل ذلك يرجع الى معنى اللفظ الفارسى (نيرنك) ومعناه

الحيلة والمكر والسحر والطلسم. والكلمة مركبة من (نو) و(رنك) أي اللون الجديد أو الهيئة الجديدة وهى أيضا (نورنك) नौरंग بالسنسكريتية(١٦٠) ولكن عبدالرحيم ينكر قول ادى شير "انه من نورنك أى اللون الجديد" ويقول هذا ليس بصحيح(١٦١).

النيل: نبات. فارسيته (نيل). قال ادى شير انه نبات العظلم يصبغ به ازرق وهو مشتق من (نيلى) و Nila بالسنسكريتية(١٦٢). لعله من (نيل) أو (نيلكا) नीलिका بالسنسكريتية. يقال أيضا باللغة العربية (النيلج) بمعنى اللون الأزرق (١٦٣). وفى الصحاح"النيل والنيلج هما من أصل سانسكريتى"(١٦٤).

النيم: قال الخفاجى هو الفرو القصير، معرب، وأصل معناه نصف، قال الأخطل:

"عباءتها مرقعة بنيم"

وقيل النيم، فرو الثعالب المثمن" (١٦٥). وقال ادى شير ، هو شجر له شوك لين وورق صغار وله حب كثير متفرق أمثال الحمص حامض فاذا أينع اسودّ وحلا وهو يؤكل(أقرب الموارد). فارسيته (نيم) وفسر بشجر من أشجار الهند صغير وكبير زهره نظير عنقود كأنه مركب من كف من البنفشة وسطه أصفر لذيذ الرائحة وبهي المنظر. وأما النيم بمعنى الفرو القصير الى الصدر فتعريب نيمه وهو مركب من نيم أى نصف ومن هاء التخصيص وأيضا nema بالسنسكريتية(١٦٦). اظن ان أصل (النيم) بمعنى الشجر الهندى سنسكريتى وهو فيه (نمب)निम्ब وفى الهندية (نيم) नीम ، الذى يكون كل جزء منه (الورق والزهر والثمر والساق والحب والجذر) مرا.

بالإضافة إلى الكلمات المذكورة اعلاه نجد كثيرا من الكلمات السنسكريتية والهندية دخلت العربية ونالت نفس المنزلة فى اللغة والأدب كما تنال الكلمات العربية الصحيحة. على سبيل المثال نقدم هنا مجموعة كلمات سنسكريتية وهندية مستعملة فى اللغة العربية.

اطريفل: أصله (ترى بهل) त्रिफला دواء. مجموعة (املج) و (بليلج) و(هليلج). وكلمة مركبة من (त्रि) بمعنى ثلاث و (फला) بمعنى ثمر، و هى تؤدى معنى مجموعة (٣) اثمار أى أدوية.

بارجة: أصل هذه الكلمة (بيرا) बेड़ा فى السنسكريتية ومعناها مجموعة سفن كثيرة للقتال . جمعها (بوارج). وهى Battle ship و Barge فى الانكليزية.

بلاذر: نبات. أصله (بهلات) भल्लात بهلاتكه:भल्लातकः فى السنسكريتية. وفى الصحاح ايضا ان من أصل سنسكريتى(١٦٧).

بردج: الستار. قال العجاج: "كما رأيت فى الملاء البردجا". وأصله (برده) परदा فى اللغة الهندية. قال الاصمعى، وقول اهل بغداد البردان انما أرادوا موضع التشتى يعنى الستار(١٦٨).

تامورة: وعاء للشراب (١٦٩) وهو تامر ताम्र ، بمعنى وعاء أحمر أو وعاء نحاسي و (تامرك) ताम्रिक بمعنى وعاء النحاس.

جزر: أرومة تؤكل. أصلها (كاجر) गाजर فى اللغة الهندية ، و(كرنجن) فى اللغة السنسكريتية. وهى Carrot فى الإنكليزية.

شيت: نوع من الثوب. قماش قطني مطبع. جمعه شيوتات. أصل هذه الكلمة فى السنسكريتية क्षिप्त وفى الهندية छींट وهى فى الإنكليزية Chintz.

ليمون: شجر معروف. ثمر الليمون. معرب. قال الخفاجى، "والواو والنون زائدتان وبعضهم يحذف النون ويقول ليمو. كذا فى المصباح(١٧٠). أصل هذه الكلمة (نيبو) नीबू و(نمبك) निंबुक فى اللغة السنسكريتية.

هيل وايل: القاقلة. الهال. نبات هندى من فصيلة القاقليات. حب الهال كان يستورد من "رأس هيلى" أو "ايلى" على الساحل الغربى بجنوب الهند(١٧١). وهو فى اللغة السنسكريتية (ايلاجى) (एला+ची) इलाइची

المندل: المندل فى الأصل اسم لمكان يستورد منه العود. هو أيضا يقال "العود المندلى" يعنى العود الذى يستورد من (كورو مندل).

نيلوفر: نبات مائي، ازهاره جميلة. عد الخفاجى هذه الكلمة فارسية مولدة(١٧٢). وهى أيضا (نيلوبرك) و (نيلوبر) و(نيلوبل) و(نيلوفل). لعلها من أصل سنسكريتي (نيلوتبل) नीलात्पल الذى يقال فى الهندية (نيل كمل) नीलकमल أيضا(١٧٣).

تباشير: قال جرجى زيدان "يذهب البعض ان (هذه) الكلمة هندية الأصل"(١٧٤). قال استتكاس أيضا بان هذا اللفظ سنسكريتى ومعناه Sugar of bam boo أى سكر الخيزران و chalk أى طباشير(١٧٥). وهو فى اللغة السنسكريتية (تبكشير) तबकक्षीर

كوت: القصر. الحصن. وهو فى اللغة السنسكريتية (كوت) ومعناه أيضا القصر والحصن السور. (كويت) تصغير (كوت) "سمى بهما بلدة فى العراق وأخرى فى جنوبه. وكوت الإمارة وكوت الزين"(١٧٦).

شلب: الرز بقشره. ،هو (شال) शालि فى اللغة السنسكريتية.

تنبول وتامبول: نبات يمضغ ورقه. هندى الأصل من فصيلة الفلفليات. أصل هذه الكلمة فى السنسكريتية (تامبولم) :ताम्बूलम

البيش: السم. أصل هذه الكلمة فى السنسكريتية (وش) विष ويقولون فى الهندية (بس) बिस ·

الكأس: القدح.جمعه كؤوس. وهو بالفارسية (كاسه). ويقرب السانسكريتى (كلش) कलश (١٧٧). الذى يعنى القدح أو الجرة الصغيرة (١٧٨).

جرة: إناء من خزف للماء. وهى فى الفارسية (كره) وفى السنسكريتية (كهت) घट وفى اللغة الهندية (كهرا) घड़ा (١٧٩).

النارجيل: الجوز الهندى. وهو (ناريل) فى الهندية. ومنه النارجيلة لآلة يشربون فيها التنباك لأنها قد تتخذ منه . وهو (ناركيل) فى اللغة السنسكريتية (١٨٠).

بليلج: شجر فى حجم الزيتون وشكله قريب الطبع من الأملج لبّه حلو قريب من البندق منابته الاقطار الهندية، تعريب بليله(١٨١).وهو فى اللغة الهندية (بهيره) बहेड़ा وفى اللغة البراكرتية (بهيدا)बहेडअ(١٨٢).

املج: دواء. وهو ثمر شجر ينبت فى الهند. واحد من أجزاء (اطريفل) أصل هذه الكلمة (آنوله) आंवला فى اللغة الهندية، أو (آملك) فى اللغة السنسكريتية (١٨٣).

المهتار والمهتر: أكبر. الوالى والأمير. فى الفارسية (مهتر) أى اكبر ، وهو فى السنسكريتية (مهت) महत् معناه الكبير(١٨٤).

كاكنج: نبات. يعد من اللغة الفارسية. وفى الصحاح 'وقد تكون الفارسية من السنسكريتية والكلمة الفرنسية Al ke kenge Coqueret من المعربة. الكاكنج زهرة تسمى فى دمشق شاش القاضى وعين البقرة" (١٨٥). لعلها من (كنك) कनक فى اللغةالسنسكريتية.

المراجع والمصادر:

(١) حسن حسين فهمى: المرجع فى تعريب المصطلحات العلمية والفنية والهندسية/٢٥ (ط. القاهرة ١٩٦١م)

(٢) صبحى صالح: دراسات فى فقه اللغة /٣٦٦

(٣) د. رمضان عبد التواب: فصول فى فقه العربية/٣٥٨ (ط. القاهرة ١٩٨٣م)

(٤) المصدر السابق/٣٥٨ نقلا عن علم اللغة لعلى عبد الواحد وافى /٢٩٩ نقلا عن اللغة لفندريس/ ٣٤٨

(٥) د. احمد بك عيسى: التهذيب فى أصول التعريب/١٠١

(٦) مصطفى صادق الرافعى: تاريخ آداب العرب. ٢٠٦/١

(٧) جرجى زيدان: اللغة العربية كائن حي /٣٤

(٨) شهاب الدين احمد الخفاجى: شفاء الغليل /٢٣

(٩) راجع، الدكتور ف. عبدالرحيم: مقدمة "المعرب لأبى منصور الجواليقى /١٤ (ط. دار القلم. دمشق١٩٩٠م)

(١٠) المصدر السابق /١٤ – ١٥

(١١) المصدر السابق /١٧

(١٢) عبد القادر بن مصطفى المغربى: كتاب الاشتقاق والتعريب /٣٤

(١٣) "المعرب /١١٢

(١٤) ادى شير : كتاب الألفاظ الفارسية المعربة /٨
(١٥) "المعرب /١١٢
(١٦) جرجي زيدان: المصدر المذكور /٣٩
(١٧) "المعرب"/١٤٢ و "الشفاء"/٣٧
(١٨) راجع مقال الأستاذ ابو محفوظ كريم معصومي "قصة الارز فى الأدب العربي" ، مجلة المجمع العلمى الهندى، ج/ ٤، عدد/ لو ٢، ص، ١٧٤
(١٩) راجع"المعرب/١٤٣
(٢٠) "المعرب"/١٥٢ و"الشفاء"/٥٨
(٢١) راجع المعاجم السنسكريتية. (يزعم معظم علماء اللغة بان كلمات (انبج) و(انبا) و(انبه) وعند بعضهم (عنبه) فى النطق (داؤد الجلبى الموصلى /٢١٠) تفيد معنى ثمر شجرة هدية أو فاكهة لذيذة هندية عربت من اللغة الهندية السسكريتية، أما (المانجو) و (المنجة) فاخذته العرب من باللغة الإنكليزية.
(٢٢) المعرب / ١٤١
(٢٣) نفس المصدر /١٤١
(٢٤) جرحي ريدان: المصدر المذكور /٣٩
(٢٥) ادى شير: المصدر المذكور/١٢
(٢٦) داؤد الحلبى الموصلى: كلمات فارسية مستعملة فى عامية الموصل/١١(ط-بغداد١٩٦٠م)
(٢٧) الشفاء/٣٧
(٢٨) ادى شير : المصدر المذكور/١٣
(٢٩) راجع "المعرب" و "الشفاء" و "اللسان" و "الصحاح" و "ادى شير" و "المزهر فى علوم اللعة وأنواعها"ج/١
(٣٠) "المعرب/١٣٣
(٣١) "المزهر فى علوم اللغة/
(٣٢) راجع المعاجم السنسكريتية.
(٣٣) اس منطور: لسان العرب ٩٩/٥ و"المعرب" و"الشفاء".
(٣٤) راحع تعليق عبد الرحيم على "المعرب للجواليقى"/١٧٨. (وقال ادى شير" وببر نكسر الباء الأولى جنس من سباع الهند" (ادى شير/١٦)، وعبدالقادر بن مصطفى المعربى أيضا يؤيد هدا الرأى. (كتاب الاشتقاق والتعريب/٣٠)
(٣٥) داؤد الجلبى الموصلى: المصدر المذكور/٢١١
(٣٦) راحع المعاجم السسكريتية

(٣٧) راجع تعليق عبد الرحيم على "المعرب"/٢٠١ - ٢٠٢
(٣٨) ادى شير: المصدر المذكور/٢٧ والمعاجم السنسكريتية
(٣٩) الشفاء/٦٧
(٤٠) المعرب/٢٠١ وتعليق ف. عبد الرحيم على المعرب/٢٠٢
(٤١) الشفاء/ ٦٦ والمعرب/ ١٧٩ (هو ثلاثة قناطير أو ثلثمائة رطل).
(٤٢) ادى شير، المصدر المذكور/٢٩ (بمعنى الصنم فارسي محض).
(٤٣) الشفاء/٦٦ والمعرب/١٧٩
(٤٤) تعليق ف. عبد الرحيم على المعرب/١٨٠
(٤٥) راجع مقال الأستاذ أبو محفوظ كريم معصومى "قصة الأرز فى الأدب العربى"، مجلة المجمع العلمى الهندى، ج/٤، عدد/ أو ٢ص/ ١٧٤
(٤٦) ادى شير: المصدر المذكور/٢٩
(٤٧) راجع المقال المذكور لأبى محفوظ كريم/١٧٤
(٤٨) نفس المصدر/١٧٤
(٤٩) راجع تعليق عبد الرحيم على المعرب/٦٣
(٥٠) ف. عبد الرحيم: مقدمة "المعرب"/٧٧
(٥١) راجع المعاجم السنسكريتية
(٥٢) الجواليقى: المعرب/٥٧٧
(٥٣) ادى شير: المصدر المذكور/٣٦
(٥٤) المعرب/٢٢٢ و داؤد الجلبى الموصلى، المصدر المذكور/٤٥
(٥٥) راجع تعليق ف. عبد الرحيم على المعرب/ ٢٢٣
(٥٦) المعرب/٢٢٢
(٥٧) نفس المصدر/٢٢٣
(٥٨) نفس المصدر/٢٢٣
(٥٩) ف. عبد الرحيم تعليق على المعرب/٢٢٣ و راجع المعاجم السنسكريتية.
(٦٠) الشفاء/٨٢ و المعرب/٢١٩
(٦١) الشفاء/٨٢ و المعرب/٢١٩ نقلا عن الصحاح.
(٦٢) راجع الشفاء و المعرب و غيرها من المراجع.
(٦٣) تعليق ف. عبد الرحيم على المعرب/٢١٩ و راجع المعاجم السنسكريتية.
(٦٤) هذه عبارة الجمهرة (٣٨٨/٣) نقلها الجواليقى فى "المعرب/٢٤٥
(٦٥) الشفاء/٩٣
(٦٦) مصطفى الشهابى: المصطلحات العلمية فى اللغة العربية/١٧

(٦٧) جرجى زيدان: المصدر المذكور/٤٤
(٦٨) نفس المصدر/٤٤ (هامش، رقم ١١).
(٦٩) راجع الصحاح فى اللغة و العلوم ١/٢٢٤-٢٢٥
(٧٠) ادى شير: المصدر المذكور/٤٩
(٧١) الشفاء/١٠٢-١٠٣
(٧٢) المعرب/٢٦٧
(٧٣) نفس المصدر/٢٦٧
(٧٤) ادى شير: المصدر المذكور/٥٠
(٧٥) راجع تعليق عبدالرحيم على "المعرب"/٢٦٧
(٧٦) الشفاء/١١٩
(٧٧) ادى شير: المصدر المذكور/٦٠
(٧٨) نص المصدر/٧٣-٧٤
(٧٩) جرجى زيدان: المصدر المذكور/٤٩ (هامش)
(٨٠) راجع "المعرب" للجواليقى/٦٣، (نقلا عن التهذيب ١٤/٣٩)
(٨١) احمد امين: ضحى الاسلام ١/٢٣٠ (نقلا عن الاغانى ٩/٧٩)
(٨٢) نفس المصدر ١/٢٣٠
(٨٣) راحع الشفاء/١٤٠ و المعرب/٣٥٤ و ادى شير/٨٠
(٨٤) داؤد الحلبى، المصدر المذكور/٢١٤
(٨٥) راجع الشفاء/١٤٠ و المعرب/٣٥٤ و كتاب الاشتقاق و التعريب/٣٨ و ادى شير/٨٠
(٨٦) تعليق ف. عبدالرحيم على المعرب/٣٥٤-٣٥٥
(٨٧) جرحى زيدان: المصدر المذكور/٤٢-٤٢
(٨٨) داؤد الجلبى: المصدر المذكور/١٢٨
(٨٩) ادى شير: المصدر المذكور/٩٦
(٩٠) ف. عبدالرحيم، مقدمة "المعرب"/٦٣
(٩١) ادى شير: المصدر المذكور/٩٦
(٩٢) راجع الشفاء/١٥٨ و المعرب/٤١٤
(٩٣) راجع المعرب/٤١٥-٤١٦
(٩٤) جرجى زيدان: المصدر المذكور/٤٥
(٩٥) مصطفى الشهابى: المصدر المذكور/١٧
(٩٦) عبدالقادر س مصطفى المغربى: المصدر المذكور/٣٧

(٩٧) داؤد الجلبي: المصدر المذكور/١١٣
(٩٨) راجع "الصحاح في اللغة و العلوم ١/٦٦٧
(٩٩) الشفاء/١٧٠
(١٠٠) ادى شير، المصدر المذكور/١٠٨
(١٠١) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٤٣٣
(١٠٢) داؤد الجلبي، المصدر المذكور/١٢٩
(١٠٣) مصطفى الشهابي، المصدر المذكور/١٢
(١٠٤) جرجي زيدان، المصدر المذكور/٣٩
(١٠٥) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٤٣٣
(١٠٦) ادى شير، المصدر المذكور/١٢٩
(١٠٧) الشفاء/١٩٧
(١٠٨) المعرب/٣٧ (عبارة القاموس).
(١٠٩) عبدالقادر بن مصطفى المغربي، المصدر المذكور/٣٧
(١١٠) مصطفى الشهابي، المصدر المذكور/١٧
(١١١) مصطفى صادق الرافعي، المصدر المذكور ٢٠٥/١
(١١٢) جرجي زيدان، المصدر المذكور/٣٩
(١١٣) نفس المصدر/٤١-٤٢
(١١٤) الشفاء/١٨٧ و المعرب/٤٧٧
(١١٥) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٤٧٧-٤٧٨
(١١٦) ف. عبدالرحيم مقدمة "المعرب"/٦٣
(١١٧) داؤد الجلبي، المصدر المذكور/٢١٤
(١١٨) جرجي ريدان، المصدر المذكور/٣٩
(١١٩) المعرب/٤٨ (نقلا عن القاموس).
(١٢٠) ادى شير، المصدر المذكور/١٢٢
(١٢١) جرجي زيدان، المصدر المذكور/٣٩
(١٢٢) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ٣٩/١ و "اللغة العربية كائن حي"/٣٨
(١٢٣) عبدالقادر بن مصطفى المغربي، المصدر المدكور/٣٨
(١٢٤) مصطفى الشهابي، المصدر المذكور/١٧
(١٢٥) راجع "الصحاح في اللغة و العلوم٢/٣٠٣
(١٢٦) راجع، ابن منظور، لسان العرب مادة (كفر).

(١٢٧) نفس المصدر
(١٢٨) الشفاء/٢٢٥
(١٢٩) انظر للتفصيل كتاب (   ) للدكتور اقتدار
حسين الفاروقي/ص، ٧١ -٨١
(١٣٠) جرجي زيدان، اللغة العربية كائن حي/٤١
(١٣١) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٥٤٤ (في "الصحاح في اللغة و العلوم" ايضا
انها من أصل سنسكرتي. راجع ص. ٣٩٩)
(١٣٢) مصطفى الشهابي، المصدر المذكور/١٧
(١٣٣) د. محمد اقتدار حسين الفاروقي، المصدر المذكور/٧١-٨١
(١٣٤) الشفاء/٢٢٥
(١٣٥) المعرب/٥٥٦ و تعليق عبدالرحيم على "المعرب"/٥٥٧) نقلا عن المعجم
اليوناني)
(١٣٦) ادى شير، المصدر المذكور/١٣٤
(١٣٧) راجع مادة "قطن" في "الصحاح في اللغة و العلوم" ٢/٣٢٥
(١٣٨) ادى شير، المصدر المذكور/١٤٢
(١٣٩) داؤد الحلبي، المصدر المذكور/٢١٦
(١٤٠) نفس المصدر/١٧٨
(١٤١) مقدمة عبدالرحيم على "المعرب"/٦٣
(١٤٢) الصحاح في اللغة و العلوم ٢/٤٥٣
(١٤٣) المعرب/٦٠١
(١٤٤) راجع تعليق عبدالرحيم على المعرب/٦٠١
(١٤٥) الشفاء/٢٤٠ و المعرب/٥٨٧
(١٤٦) المعرب/٥٨٧ و الشفاء/٣٤٠ و ادى شير/١٤٣
(١٤٧) داؤد الحلبي، المصدر المذكور/١٨٠
(١٤٨) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٥٨٧-٥٨٨ و المعاجم السنسكريتية
(١٤٩) الشفاء/٢٣٩ و المعرب/٥٩٨
(١٥٠) جرجي زيدان، المصدر المذكور/٣٨
(١٥١) عبدالقادر بن مصطفى، المصدر المذكور ١/٢٠٥
(١٥٢) مصطفى الشهابي، المصدر المذكور/١٧
(١٥٣) مصطفى صادق الرافعي، المصدر المذكور ١/٢٠٥
(١٥٤) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٥٩٨

(١٥٥) راجع المعاجم السنسكريتية.
(١٥٦) احمد بن محمد بن على المقرى الفيومى، المصباح المنير.
(١٥٧) المعرب/٥٨٤ و تعليق عبدالرحيم على المعرب/٥٨٤
(١٥٨) ادى شير، المصدر المذكور/١٤٦
(١٥٩) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٥٨٤ (نقلا عن المعجم اليونانى)
(١٦٠) ادى شير، المصدر المذكور/١٥٥
(١٦١) تعليق عبدالرحيم على المعرب/٦١٤
(١٦٢) ادى شير، المصدر المذكور/١٥٥
(١٦٣) جرجى زيدان، المصدر المذكور/٣٩
(١٦٤) راجع "الصحاح فى اللغة و العلوم"/٦٢٤
(١٦٥) الشفاء/٢٦٢
(١٦٦) ادى شير/١٥٦
(١٦٧) راجع "الصحاح فى اللغة و العلوم" ١/١٠٧
(١٦٨) الشفاء/٦١
(١٦٩) نفس المصدر/٨٢
(١٧٠) نفس المصدر/٢٣٤
(١٧١) جرجى زيدان، المصدر المذكور/٣٩
(١٧٢) الشفاء/٢٥٨
(١٧٣) فى "الصحاح فى اللغة و العلوم" انها سنسكريتية الاصل.
(١٧٤) جرجى زيدان، المصدر المذكور/٧٤
(١٧٥) راجع .E. Steigass- Persian English Dictionary
(١٧٦) داود الجلبى، المصدر المذكور/٢١٦
(١٧٧) ادى شير/١٣١
(١٧٨) راجع المعاجم السنسكريتية.
(١٧٩) المصدر المذكور
(١٨٠) الصحاح فى اللغة و العلوم ٢/٥٢٨ و المعاجم السنسكريتية
(١٨١) ادى شير/٢٧
(١٨٢) راجع المعاجم السنسكريتية
(١٨٣) نفس المصدر
(١٨٤) نفس المصدر
(١٨٥) راجع الصحاح فى اللغة و العلوم.

نماذج من تأثيراللغة الهندية
فى اللغة العربية

بقلم:الأستاذ عبدالمجيد الندوى
ناظر مكتبة دارالمصنفين باعظم كره

من الطبيعى ان تتأثر أمة بأخرى لغة و ثقافة عندما ينشأ بينهما أى نوع من العلاقة فلا توجد أى أمة من الأمم فى العالم تخلو من تاثير الأمم الأخرى - ويكون هذا التاثير راسخا قويا حسب رسوخ هذه العلاقة ولايستثنى اللغات أيضا من هذه الكلية، و تكون هذه التأثيرات أحيانا اقوى على اللغات حيث يتغير شكلها كما نرى ذلك فى تأثير العربية فى اللغتين الفارسية و التركية وتأثير اليونانية فى الإنجليزية.

ومن المعروف أن علاقة الهند بالعرب راسخة فى القدم فقد كان التجار العرب قبل بزوغ فجر الاسلام بقرون يذهبون بمنتوجات و مصنوعات الشرق الأوسط وافريقيا الى الهند وسيلون وبورما والصين واليابان عن طريق البحر و يرجعون بصنائع هذه البلدان المذكورة الى الشرق الأوسط و افريقيا و انهم

ثقافة الهند

بنوا لهم القصور عند المناطق الساحلية للهند حتى أصبحت لهم مستعمرات مستقلة في جنوب الهند و بدأت تتاثر اللغة العربية من الهندية منذ ذلك الوقت و تقوى هذا التاثير بعد فتوح السند و الهند و توطد.

و يهدف هذا المقال إلى إبراز و توضيح هذه التأثيرات و هي تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

(١) الكلمات الهندية و السنسكرتية و أسماءها فى اللغة العربية

(٢) الأمثال الهندية و السنسكرتية و حكمها فيها

(٣) القصص الهندية و السنسكرتية و حكاياتها فيها دخلت الالفاظ الهندية والسنسكرتية في اللغة العربية أولا عن طريق التجارة فقد جاء في كتاب "البلدان"

"خص الله عز بلادالسند و الهند.... بالأعواد والعنبر والقرنفل والسنبل والخولجان والدار صيني والنارجيل والهيلج والتوتيا والقنى و الخيزران والبقم والصندل و الساج والفلفل وعجائب كثيرة (١) فانظروا أن معظم الفاظ هذا الاقتباس هندية و هكذا تسربت مئآت من الالفاظ في اللغة العربية بصعب معرفتها بدون مساعدة القاموس و اقدم في هذا المقال عدة نماذج لمثل هذه الألفاظ.

الهند:

استخدم العرب هذه الكلمة في أشكال و معاني مختلفة و قد بلغ حبهم بها إلى درجة أنهم سموا نساءهم وعشيقاتهم بها و انها احتلت في الشعر العربي مكان كلمتي "ليلى و شيرين" في الفارسية يقول سيبويه:

أخالد قد علقتك بعد هند
فشيبنى الخوالد والهنود

و يقول شاعر آخر:

الا لا ابالى اليوم ما فعلت هند
اذا بقيت عندى الحمامة والورد

و جمع هند هندات، أهند، أهناد، و أهاند.

يقول الشاعر رؤبة:

حتى استباح السند و الأهاند

ويقال "هندى" مع ياء النسبة كما يقول عدى بن رقاع

رب ناربت ارمقها تقضم الهندى و الغارا

ويضاف "ك" احيانا قبل ياء النسبة فيكون "هندكى" و جمعه هنادك. يقول الشاعر كثيّرعزة

طماطم يوفون الوفور هنادكا

ويقول ابن حبيب فى شرح هذا الجزء من البيت ان كلمة "هنادك" استخدمت هنا لرجال الهند .

البروص:

هذا اللفظ معرب لكلمة "بهروج" و هى اسم مدينة من ولاية غوجرات كما ورد فى تاريخ مسعودى "وهنالك مدينة الديبل به يتصل ساحل الهند الى بلاد بروص و اليها يضاف القنا البروصى- (٢)

واستعمل البلاذرى أيضا هذه الكلمة فى "فتوح البلدان" "وجهه الحكم أيضا الى بروص و وجهه أخاه الى المغيرة بن أبى العاص الى خور الديبل فلقى العدو وظفر" (٣) و استعمل شعراء العرب أيضا هذه الكلمة كما يقول شاعر منهم :

انعت قوسا ذى انتقاء جاء بها جالب بروصاء

ويقول آخر:

من شقق خضر بروصات

صفر اللجاء والخلوقيات

النيلج:

و أصل هذه الكلمة فى الهندية "نيل" و أصبحت فى العربية نيلج وهو اسم لون من الألوان الهندية وفى لسان العرب:

"النيلج .... يعالج به الوشم ليخضر" و توجد هذه الكلمة فى الاشعار العربية أيضا يقول ابن الاعرابى فى جزء من البيت التالى:

سوداء لم تخطط له نيلجا

فقد استعملت كلمة نيلجا هنا مكان كلمة "نيل".

قرمز:

أصل هذه الكلمة فى الهندية "كرمج" و هذا نوع من اللون وأصبحت فى العربية "قرمز" و فى لسان العرب قرمز صبغ أحمر .

الموز:

كانت هذه الكلمة فى الهندية "موشه" و اصبحت فى العربية "موز" و فى لسان العرب "الموز معروف"

يقول "المقدسى" فى "احسن التقاسيم" عن مدينة "السند" "هو اقليم حار به نخيل ونارجيل وموز"

الفوطة:

أصل هذه الكلمة فى الهندية "بت" أو "بوت" بمعنى "الازار أو "المنديل" واصبحت فى العربية "فوطة" يقول ابو منصور العالم البارع للعربية:

"لم اسمع فى شئ من كلام العرب فى الفوطة فلا أدرى أعربى أم لا"

و جاء فى مذكرة رحلة السائح و التاجر الشهير سليمان التاجر "و اهل الهند يلبسون فوطتين و يتحلون بأسورة الذهب و الجواهر الرجال و النساء" (٤)

النارجيل:

و فى الهندية "ناريل" و تغيرت الى "نارجيل" فى العربية ففى لسان العرب "النارجيل الجوز الهندى" يتحدث العرب بالهمزة أيضا ففى لسان العرب "وفى لغة النأجيل و النأرجيل بالهمزة" يقول سليمان التاجر:

"وهذه الجزائر التى تملكها المرأة عامرة بنخل النارجيل" (٥)

القسط:

و هذه الكلمة فى الهندية "كته" او "كست" و اصبحت فى العربية قسط وفى لسان العرب "القسط عود يجاء به من الهند يجعل فى البخور و الدواء" و فى مذكرة رحلة ابن خردانبه

"و من السند القسط و القنا و الخيزران" ويقال "قشط" و "كسط" ايضا و فى لسان العرب "ويقال لهذا البخور كسط و قشط"

العود:

العود أيضا كلمة هندية كانت فى الأصل "أود" و تغيرت الى عود فى العربية– فى لسان العرب، "و العود الخشبة المعطرة يدخن بها و قيل هو القسط البحرى و قيل هو الذى يتبخربه" وجاء فى الحديث أيضا

"عليكم بالعود الهندي"

يقول جاحظ:

"و من عندهم جاء الملوك بالعود الهندى لا يعدله عود" (٦)

و نجد فى كلام الشعراء أيضا هذه الكلمة قال بعض الشعراء المولدين

و قهوة من سلاف الدن صانية

كالمسك و العنبر الهندى والعود

وجمع عود أعواد وعيدان

وكان هذا الطيب يصدر الى العرب عامة من كارومندل و لذلك يقال له مندلى أيضا يقول المبرد العالم النحوى الشهير:

المندل العود الرطب هو المندلى

و جاء فى الاشعار العربية أيضا هذا اللفظ

يقول عمرو بن طنابه:

اذا ما مشت نادى بما فى ثيابها ذكى الشدأ والمندلى المطير

الفوفل:

أصل هذه الكلمة فى الهندية "كوبل" و فى لسان العرب "الفوفل ثمر نخلة وهو صلب" و فى عجائب الهند :

" و حدثنى أن بقنوج من بلدان من ياخذ الفوفل بين شفريها فيكسرها قطعا من شدة ما تضغطها" (٧)

و فى موضع آخر من هذا الكتاب :

"فجعله فى صينية و جعل عليه الكافور و حوله الهبل و التانبول و النورة والفوفل و ضرب الطبل".

الفلفل:

هذه الكلمة أيضا معربة من الهندية و أصلها فى السنسكرتية "بيلى" واصبحت فى الفارسية بلبل و ثم عربت فى صورة "فلفل" و تستعمل بكسر الفاء الأولى و ضمها و فى لسان العرب

"الفلفل (كهدهد و زبرج) حب هندى معروف و هو معرب "بلبل" بالكسر لا ينبت بارض العرب" وفى المسالك و الممالك "ذكر البحريون أن على كل عنقود من عنا قيد الفلفل ورقة تكفه من المطر فاذا انقطع المطر ارتفعت الورقة فاذا عاد المطر عادت" (٨)، استعمل شعراء العرب أيضا هذه الكلمة يقول امرؤالقيس:

ترى بعر الصيران فى عرصاتها
و قيعانها كانه حب فلفل

و انظروا أيضا جزءا من بيت الشاعر مرقش الأكبر أو مرقش أوالأصغر

"فكان حبة طفل فى جفنه"

استعمل فى اشكال أخرى أيضا :

"كان مكـاكى الجـواء عذيــة

صبحن سلافا من رحيق المفلفل"

الجوز بوا:

اصل هذه الكلمة فى السنسكرتية "جاتبهل" و تشكلت فى العربية "جوز بـوا"

و استعملت فى مذكرة رحلة ابى زيد السيرافى كما يلى :

و فى منابته .... الجوز بوا و القرنفل و الصندل (٩)

القرنفل:

كانت هذه الكلمة فى السنسكرتية "كنتك بهل" أو "كرن بهول" و اصبحت فى العربية "قرنفل" و فى لسان العرب :

"القرنفل او القرنفول شجر هندى ليس من نبـات ارض العـرب" و جـاء فـى كتاب البلدان للهمدانى

"وخص الله عز بلاد السند و الهند.....

الاعواد و العنبر و القرنفل و السنبل" (١٠)

و يوجد هذا اللفظ فى كلام شعراء العرب أيضا، كما يقول امرؤالقيس

اذا قامتا تضوع المسك منهما

نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل

يقول "الازهرى" :

وفود اتاه كالمهاة عطبول

كأن فى انيابها القرنفول

و استعملت اشكاله الأخرى أيضا فقد جاء فى لسان العرب و طيـب مقرفـل اى فيه قرنفل.

الكافور:

معرب "كبور" كان العرب يحبون العطور فكانوا يستوردونها من المنـاطق

الساحلية لبلاد تبت والهند و كان للكافور اهمية خاصة بين هذه العطور و فى لسان العرب "الكافور اخلاط تجمع من الطيب" ووردت هذه الكلمة فى القرآن الكريم أيضا كما يقول الله عزوجل - إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا (الآية) (١١)، و استعملها شعراء العرب أيضا كما يقول نابغة الشيبانى :

كان مدارمة و رضاب مسك وكافورا ذكيا لم يفش

الزنجبيل:

اصل هذه الكلمة فى الهندية "زرنجابيرا" و كان العرب يستعملونه كالطيب ففى لسان العرب "والعرب تصف الزنجبيل بالطيب وهو مستطاب عندهم جدا" و يعبر أحيانا عن الشراب الممزوج بالطيب بالزنجبيل كما قيل "وزنجبيل عاتق مطيب" ووردت هذه الكلمة فى القرآن الكريم أيضا كما يقول الله عزّوجل "كانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلا" الآية (١٢). واستعمله شعراء العرب أيضا فى كلامهم كما يصف أعشى فم أمته الحلو فى هذا البيت :

كان القرنفل و الزنجبيل باتا بفيها و اريا منشورا

المسك:

كانت هذه الكلمة فى السنسكرتية "موشكا"، و اصبحت فى العربية "مسك" وهو أيضا نوع من الطيب و جاء فى لسان العرب :

"المسك معروف .... و المسك ضرب من الطيب"

و جاء فى الحديث الشريف :

"خذى فرصة من مسك فتطيبى بها"

و استعملها شعراء العرب أيضا كما يقول جران العود:

لقد عاجلتنى بالسباب و ثوبها

جديد و من اردانها المسك تنفخ

ويقول الشاعر رؤبة:

لن تشف نفسى من ذبابات المسك
امر بها اطيب من ريح المســـك

الغضارة:

تستعمل هذه الكلمة للأوانى الهندية المصنوعة من الطين الصينى كما جاء فى لسان العرب، "قال ابن دريد لااحسبها عربية محضة، فان كانت عربية فاشتقاقها من غضارة العيش (وغضارة طيب ونقرته) الغضارة للطين اللازب الأخضر.... ومنه يتخذ الخزف الذى يسمى الغضارة

وفى معجم البلدان :

"ومع غلامه غضارة فيها شيراز.... يريد أن يقدمه إلى الملك ———— فقال أرنى هذا الشيراز ———— وغطا الغلام الغضارة ———— ومضى ليقدمه إذا قدمت المائدة ———— فبادر اليهودى ———— ووصف له الغضارة" .

وجاء مسعر بن مهلهل إلى الهند سنة ٣٣١ وطاف المناطق الجنوبية للهند وانه يقول وهو يصف أحوال كولم (منطقة فى مدراس) "وبها تعمل غضائر تباع فى بلداننا على انه صينى وليس هو صينى لأن طين الصين أصلب منه واصبر على النار. (١٢).

العنبا:

كان أصل هذه الكلمة فى السنسكرتية "آم" وأصبحت "عنبا" فى العربية يقول شريف ادريسى فى"نزهة المشتاق" "وقد يوجد ببلاد الهند نباتا تسمى"عنبا" وهو شجر كبير شبه شجر الجوز وورقه كورقه وله ثمر مثل ثمر المقل حلوا ذا عقد فى أوله ويجمع فى ذلك العين فيعمل بالخل فيكون طعمه كطعم الزيتون سواء وهو عندهم الفواكه الشهية" (١٤) .

الرخ:

وهذه أيضا كلمة سنسكرتية أصلا وهى فى الحقيقة "رتهـ" يقول "يعقوبى"

وهو الرخان والفرسان (١٥).

القار:

كانت هذه الكلمة فى السنسكرتية "تاركول"، ثم عربت فأصبحت "قار" وفى عجائب الهند، "ثم يجعلون فوق الجلد القار فلا ينفذه ماء ولاغيره"(١٦).

الرند:

هذا نوع من الطيب يقال له فى العربية "السنبل الهندى" وأصله فى الهندية"نالدا" Nalada وفى الفارسية القديمة استعمل باسم "تاردا" وأصبح فى العربية"رند" ويقتضى القياس أن يكون "ترد" وفى لسان العرب "الرند...... العود الذى يتبخر به" يقول شاعر: "وبالرند أحيانا فذاك وقودها"

الهرد:

وهو أصل نبات هندى ويستعمل للون الأصفر، وأصله فى الهندية "هرى در" ثم أصبح "هلدى" وأصبح نفس اللفظ فى العربية "هرد" يقول "ابن البطار" "كانوا يأتون به من الهند" وفى رواية: "ينزل عيسى بن مريم فى ثوبين مهرودين"

الفالج:

وهو بعير هندى ذوسنامين وجاء فى "الصحاح" : "والفالج البعير ذو السنامين يحمل من السند للفحلة" ووصف المقدسى وابن حوقل ايضا بهذه الصفة " من خصائص السند الفالج الذى تراه بالمشرق له سنامان مليح لايستعمل ولا يملكه إلا الملوك" (١٨)، ويقول الدكتور السيد محمد يوسف فى تحقيق هذا اللفظ "والفالج كلمة سندية محلية والجيم فيها علامة العجم" (١٩).

الفيل:

هذا اللفظ ايضا هندى الأصل وكان أصله فى الهندية "بيلو" وأصبح فى الفارسية "بيل" وتغير إلى "فيل" فى العربية وعم استعماله فى الآداب العربية، يقول الدكتور السيد/ محمد يوسف:

"والدليل الموثوق به على جلب البضائع برا من الهند "فيلة" ذكرت باسم غير معهود فى الأشورية هو عن السنسكرتية" (٢٠)، ومن ابرز ما يدل على تأثير اللغة الهندية فى العربية القصص الهندية التى ترجمت إلى العربية فقد كان العرب يشتاقون إلى القصص والحكايات ويسمرون فى الليالى المقمرة القصص القديمة وبقى هذا الذوق لديهم من عصر الجاهلية إلى عصر الإسلام وترجمت كتب القصص الهندية والسنسكرتية إلى العربية لارواء هذا الذوق ومن أهم تلك الكتب ما يلى:

كليلة ودمنة:

لقد نالت قصص كليلة ودمنة الحكيمة قبولا عاما بين العرب وكان اسم هذا الكتاب فى الهندية "بيدبا دبيل با"

واشتهر فى العربية باسم "كليلة ودمنة" ألفه أحد البراهمة اسمه بيدبا فى السنسكرتية للملك دبشليم جاء فى تاريخ يعقوبى (٢١) "ومن ملوكهم دبشليم وهو الذى وضع فى عصره كتاب كليلة ودمنة وكان الذى وضعها بيد با حكيم من حكماءهم وجعله يعتبر بها ويتفهمها ذو العقول ويتادبون بها"

وترجمه إلى اللغة البهلوية بندت برزويه لنوشيروان (٥٣١ – ٥٧٩) وفى تاريخ "المسعودى"(٢٢): "وكان نقل إليه (نوشيروان) من الهند كتاب كليلة ودمنة" ثم ترجمه من البهلوية إلى العربية الأديب العربى الشهير عبد الله بن المقفع وزينه بمقدمة يندر نظيرها من ناحية الأدب وفى تاريخ المسعودى:

"ثم ملك بعده دبشليم وهو الواضع لكتاب كليلة ودمنة الذى نقله ابن المقفع وقد صنف سهل بن هارون كتابا ترجمه بكتاب "تعلة وعفرة" يعارض فيه كتاب كليلة ودمنة فى أبوابه وأمثاله يزيدعليه فى حسن نظمه" (٢٣)

وترجمه من البهلوية عبد الله بن هلال الأهوازىأيضا إلى العربية امتثالا بامر يحيى البرمكى سنة ٢٨١هـ وهى ترجمة ثانية لهذا الكتاب وحوله سهل بن نو بخت إلى النظم فى العربية وكذلك حوله ابان بن عبد الحميد الكاتب

أيضا إلى النظم وتشتمل الترجمة الأخيرة على أربعة عشر ألف بيت، أقدم فيما يلى بعض نماذجه:

"هذا كتاب أدب ومحنة   وهو الذى يدعى كليلة ودمنة

فيه احتيالات وفيه رشد   وهو كتاب وضعه الهند" (٢٤)

سندباد:

كتاب يحتوى على القصص والحكايات ترجم إلى العربية من السنسكرتية وله نسختان كبيرة وصغيرة ويرى البعض انه من مؤلفات أهل الإيران ولكن الصحيح انه من تأليف الهند يقول ابن النديم:

"كتاب السند نسختان كبيرة وصغيرة والخلف فيه مثل الخلاف فى كليلة ودمنة والغالب والأقرب إلى الحق أن يكون الهند صنفه" (٢٥)

يقول المسعودى:

"وكان فى مملكته وعصره سندباد وله كتاب الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك وهو الكتاب المترجم بكتاب السندباد وعمل فى خزينة هذا الملك الكتاب الأعظم فى معرفة العلل والأدواء والعلاجات" (٢٦)

ويدل الاقتباس المذكور ان كتاب"سندباد" من مؤلفات الهند ومرجع الخلاف فى ذلك لعله نقل إلى الفارسية فى زمن فظنه الناس أنه من مؤلفات أهل الايران وليس كذلك.

بوذا سف و بلوهر:

ذكر ابن النديم هذا الكتاب بين كتب القصص والأساطير التى ترجمت من السنسكرتية إلى العربية وكان اسمه فى السنسكرتية "بودهى ستو بر وهيتر" فأصبح فى العربية "بوذاسف دبلوهر" عرب "بودهـ" إلى بوذا و "ستو" إلى "سف" وبروهيتر إلى "بلوهر"،

ويشتمل هذا الكتاب على أحوال الناسك الشهير غوتم بوده مؤسس البوذية من ولادته وتعليمه وتربيته ثم رغبته عن الدنيا بسبب حادث فجائى وفيه بيان

رحلته إلى سرانديب وسيلون فى ثوب تاجر ووقوفه على أسرار الدنيا والغاز الكون فى أسلوب التلميح. والإشارة والتمثيل عند راهب، ونقل هذا الكتاب من العربية إلى اللغات الأخرى أيضا ويقول السيد سليمان الندوى عن هذا الكتاب انه من عدة كتب العالم التى تترك تأثيرا بالغا على قلوب الأثمين أيضا"

حدود منطق الهند:

اختلف فى موضوع هذا الكتاب هل هو فى فن المنطق أم عنى بالمنطق "النطق" معناه اللغوى وذكره يعقوبى بين كتب المنطق والفلسفة وسماه كتاب "طوفانى علم حدود المنطق" "ولهم فى المنطق والفلسفة كتب كثيرة فى أصول العلم منها كتاب طوفانى علم حدود المنطق" (٢٧)، ولكن ذكره ابن النديم بين كتب القصص (٢٨).

ويدل ذلك على أن الكتاب المذكور ليس فى علم المنطق بل هو فى فن القصة والسيرة والأخلاق والمراد بالمنطق بيان حدود النطق للناس يعنى متى ينطق ومتى يسكت وكيف ينطق؟

شاناق الهند:

وكان اسمه فى السنسكرتية "تشانك" وموضوعه الآداب والأخلاق يشتمل على خمسة أبواب "كتاب شاناق الهندى فى الآداب خمسة أبواب" (٢٩)، وفيه بيان تدبير الحرب وكيفية اختيار الرجال له وأساليب وطرق تربية الفرسان وأمور أخرى تتعلق بالحرب يقول ابن النديم:

"وكتاب شاناق الهندى فى أمر تدبير الحرب وما ينبغى للملك أن يتخذ من الرجال وفى أمر الأساورة والطعام والسم" (٣٠).

وعلاوة على ما ذكر هناك كتب عربية كثيرة فى فن القصة أصلها هندية مثلا يوجد كتاب باسم "ديك الهندى" وهو معرب "ديبك هندى" يحكى هذا الكتاب قصة رجل وامرأة وكتاب آخر باسم "قصة هبوط آدم" وفيه بيان قصة نزول آدم عليه السلام إلى الأرض وذكر ابن النديم "كتاب البد" و "كتاب ادب الهند

والصين" وكتاب "ساديرم" تحت عنوان "أسماء كتب القصص الهندية" أما النوع الثالث من تأثير اللغة الهندية فى العربية فهى الأمثال والحكم الهندية التى تتوفر بكثرة فى العربية وتمتاز الهند من هذه الناحية منذ القدم يقول القاضى صاعد الأندلسى:

"فكان (الهند) عند جميع الأمم على ممر الدهور وتقادم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام الراجحة والأراء الفاضلة والأمثال السائرة والنتائج الغريبة واللطائف العجيبة" (٣١) .

و أذكر فيما يلى عدة نماذج لهذه الأمثال وبدأ استعمالها منذ بدء علاقات العرب بالهند وهى هندية الأصل حسب تحقيق ودراسة مؤلف "عيون الأخبار" ابن قتيبة:

١ - عدل السلطان انفع للرعية من خصب الزمان (٣٢)

٢ - شر المال ما لا ينفق منه وشر الاخوان الخاذل وشر السلطان من خافه البرئ وشر البلاد ما ليس فيه خصب ولا أمن (٣٣).

٣ - انما مثل السلطان فى قلة وفائه للأصحاب وسخاء نفسه عمن فقد منهم مثل البغى والمكتسب كلما ذهب واحد جاء آخر (٣٤).

٤ - الملك الحازم يزداد برأى الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بمورده من الأنهار وينال بالحزم والرأى ما لاينال بالقوة والجنود (٣٥).

٥ - من التمس من الاخوان الرخصة عند المشورة ومن الأطباء عند المرض ومن الفقهاء عند الشبهة أخطأ الرأى وازداد مرضا وحمل الوزر (٣٦).

٦ - ثلاثة أشياء تزيد فى الأنس والثقة الزيارة فى الرحل والمواكلة ومعرفة الأهل والحشم (٣٧).

٧ - أربعة ليست لأعمالهم ثمرة مسار الأصم والباذر فى السبخة والمسرج فى الشمس وواضع المعروف عند من لا شكرله (٣٨).

٨ - ستة أشياء لا ثبات لها: ظل الغمام وخلة الأشرار وعشق النساء

والمال الكثير والسلطان الجائر والثناء الكاذب (٣٩).

إن سائر الأمثال المذكورة هندية الأصل ولكن تستعمل الآن في العربية عامة بدون أي تكلف وتصنع.

الهوامش:

(١) كتاب البلدان ص-٢٥١

(٢) المسعودى ج١ ص ١٣٩

(٣) فتوح البلدان ص١٨٨

(٤) سلسلة التواريخ ص٥٩

(٥) سلسلة التواريخ ص٦٠

(٦) فخر اسودان على البيضان ص ٨٠

(٧) عجائب الهند بزرك بن شهريار ص ١١٩

(٨) المسالك والممالك ص٦٢

(٩) الجزء الثاني من سلسلة التواريخ ص١٣٧

(١٠) كتاب البلدان ص٢١٥

(١١) القرآن الكريم السورة الدهر الآية ٥

(١٢) القرآن الكريم السورة الدهر الآية ١٧

(١٣) معجم البلدان لياقوت، لفظ صين

(١٤) الجزء العاشر من الاقليم الأول لنزهة المشتاق لشريف ادريس

(١٥) يعقوبى ج١ ص١٠٩

(١٦) عجائب الهند ص١٢٠

(١٧) علاقة العرب التجارية بالهند ص٢٨

(١٨) الممالك والمسالك ص ٢٣١

(١٩) علاقة العرب التجارية بالهند ص ٥٠

(٢٠) نفس المصدر المذكور ص٤

(٢١) تاريخ يعقوبى ج١ ص٩٨

(٢٢) المسعودى ج٢ ص٢٠٣

(٢٣) المسعودى ص١٦١

(٢٤) الأغانى ج٢٠ ص٧٣ ط - بولاق مصر
(٢٥) فهرست لابن النديم ٤٢٤
(٢٦) المسعودى ج١ ص١٦٢
(٢٧) يعقوبى ج١ ص ١٠٦
(٢٨) فهرست ابن النديم ص ٤٢٤
(٢٩) نفس المصدر المذكور ص٤٣٩
(٣٠) فهرست ابن النديم ص٤٣٧
(٣١) طبقات الأمم اندلسى ص١٦
(٣٢) عيون الأخبار ج١ ص٥
(٣٣) نفس المصدر المذكور ج١ ص٢٥
(٣٤) نفس المصدر المذكور ص٢٥
(٣٥) نفس المصدر المذكور ج١ ص٢٧
(٣٦) " " " ص١١٢
(٣٧) " " " ج٣ ص٢٤
(٣٨) " " " ص١٦١
(٣٩) " " " ص١٦٩

اليوجا والصحة النفسية

بقلم: الدكتور شالان

هناك خطائين شائعين عن اليوجا يجب أن نستوضحهما قبل التطرق الـى موضوع علاقة اليوجا بالصحة النفسية: الأول هو أن اليوجا عبارة عن أوضاع جسمانية متوترة بلا حركة - فلا تبـدو وكأنهـا رياضـة. والثـانى أنهـا تدريبـات نفسية معقدة أقرب إلى شعائر العبادة.

فـإذا كـانت رياضـة فليسـت بـالضرورة كل رياضـة مـا تحـوي تحريـك المفاصل مع تخفيف توتر العضلات. وهـي اذا مـن ذلـك النـوع من الرياضـة التي تتوقف الحركة مـع الإبقـاء علـى توتـر العضـلات. واستهلاكها للسـعرات الحراريـة قـد لايقل كثيرا عن الرياضـات ذات الحركـة العنيفـة أو السـريعة. ولعلها تمتاز بكونها تدرب الجسد على القوام السليم والمرن في كل وضع وفي كل موضع.

وإذا كانت تدريبات نفسية وروحيـة معقدة فلعل البعض منـا يخشـى أن يكون في ذلك ممارسة مخالفة لمعتقداته. إلا أن الأمـر لا يستحق هـذا التحفظ.

فالعبادة والتعبد فوق الشعائر . وليس كل ممارس لشعائر متعبد ولا كل متعبد ممارس لشعائر. الاحسان وذكر الله يأتيه العابد في كل حركة وكل سكون : في الوقوف عبادة وفي القعود وفي النوم على الجنوب وفي الصيام وفي الطعام، وفي اماطة الأذى عن الطريق وفي مباضعة الزوج لزوجه.

وإذا كانت تدريبات نفسية فهي تقوم على علم منبعه التراث الحضاري العريق للقارة الهندية. فالعلم ليس بالضرورة ما بني على تجارب في معامل أو قام على منطق. إذا أن العقل الإنساني يمتلك القدرة على العلم القائم على الحدس والنابع من تجارب أجيال متوارثة. وقد ازداد مؤخرا اهتمام العلم الغربي (القائم على التجريب والمنطق) بالعلم والقائم على التراث والحدس. وأجريت مشاهدات وتجارب تؤكد الارتباط بين الاثنين إذ حتى قريب كانت اليوجا تدرس ضمن مظاهر التراث الشعبي وتحت مظلة علوم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والتاريخ ومقارنة الأديان. أما الآن فهي تحظى باهتمام الطبية وما تقوم عليه من علوم أساسية (وعلى رأسها الفيزياء) وما ترتبط به من علوم إنسانية (وعلى رأسها علم النفس وخاصة في دائرة دراسات الوعي والعلاقة بين الوعي والموضوع أو النفس والجسد).

وما دام في الأمر علم فقد أرشدنا الرسول الإسلامي محمد صلى الله عليه وسلم لأن نطلب العلم ولو في الصين. فما بال الأمر إذا كان العلم في الهند وهي على مقربة جغرافية وتاريخية. ويسكنها من المسلمين ما يقربوا في تعدادهم من المسلمين العرب، يتعايشون في سلام ومحبة مع أخوان لهم من ديانات عديدة من أهمها الهندوسية. ناهيك عن التفاعل واللقاء في مذاهب مختلفة.

النفس والجسد:

لعل أول المنافع النفسية التي تصاحب اليوجا التحكم في الجسد. فالإنسان الذي يترك جسده يتحدث عنه بلا وعي أو تحكم قد يجد نفسه يعبر بجسده عما يكن في أعماق عقله الباطن. إلا أن التعبير بالجسد بدوره يؤثر على الحالة النفسية. أي اذا عبر عن احساسه بالهوسمة مثلا بأن أحنى ظهره، فانه قد يجد

بعد حين اذا ما أراد أن يتخلص من هذا الاحساس أنه أمام صعوبة: طالما ظهره منحني فهو يشعر بالهزيمة، مثلما لدا الأمر بأن شعوره بالهزيمة جعله يحني ظهره. في تدريبات اليوجا قد لا يبدأ الفرد بمحاولة التغلب على الهزيمة، ولكن قد يكتفي فقط بأن يدرب نفسه بوعي واردة على أن يفرد ظهره ويصلب قامته ويرفع رأسه. لعل هذا أقرب إلى العلاج السلوكي الذي يولى انتباهه إلى تغيير السلوك الخارجي دون الانشغال بقضية الوعي.

نجد هذا النهج في الهاثا يوجا، وهو الأكثر شيوعا من بين مداخل اليوجا، والذي يركز على الجسد وأوضاعه. فالتحكم هو تحكم في العضلات الإرادية. ومع ذلك فاننا نجد أن المتمرسين في هذا المدخل لا يتوقفون عند الأوضاع الجسدية والعضلات الإرادية. ولكنهم يستطيعون بعد تدريب طويل أن يتحكموا في كثير من وظائف الجسد التي تقع تحت التحكم الإرادي واللاإرادي على السواء.

ولنأخذ التنفس على سبيل المثال. فالتنفس من الوظائف التي تحدث بشكل لا إرادي في أغلب الأحيان. إلا أننا في بعض الأحيان قد نستطيع أن نتحكم في التنفس بشكل إرادي. فقد نوقفه تماما لبعض الوقت. وقد نعمقه أونسرع منه أوكلاهما أو قد نجعله سطحيا وسريعا أو بطيئا. وهذا الأخير هو ما يفعله أغلبنا. فاننا لا ندرك أن التنفس كما نمارسه في الحياة اليومية أغلبه سطحى وسريع. وأن هذا يحدث ، ليس لأنه هو الطبيعي. ولكن كعادة صحية سيئة اكتسبناها بمرور الوقت والتعود. وترتبط بالتوتر والخوف (خاصة في حالة زيادة السرعة) والاكتئاب (خاصة في البطء والسطحية). وهكذا ندخل في لاحلقة الفرغة: نقلق أونحزن فيتغير عمق التنفس وتتغير سرعته. فنتنفس بسطحية وببطء أو سرعة فنزداد توترا أو حزنا.

تبدأ تمرينات التنفس في اليوجا، وهي من التمرينات الأساسية. بأن ندرك أولا طبيعة تنفسنا الخاطئة. ثم نبدأ في التحكم في التنفس بما يغير من هذه الطبيعة. وهناك تدريبات شتى: منها من يسرع ويسطح أو يعمق ومنها من يبطيء . في كل الأحوال فان الجديد هو عملية التحكم. وتحويل ما كان يتم لا إراديا وبلا وعي الى عملية ارادية في أغلبه.

الطريف أن مع الاختلاف في التدريب فان هناك شيء مشترك كحد أدنى يحدث في الوعي أو الحالة النفسية: وهو التغيير. ومجرد الانتقال من حالة وعي الى حالة وعي أخرى قد يحدث تغييرات ذات طابع علاجي.

لناخذ مثلا من حالات تلقائية من زيادة في سرعة وعمق التنفس. تحدث هذه الحالة في بعض الاضطرابات النفسية. وقد تصل الى مرحلة الحلقة المفرغة. فهي قد تبدأ كنتيجة للقلق والخوف. الا أنها سرعان ما تصبح سببا وتؤدى الى المزيد من القلق والتوتر. فقد تصاحبها اضطرابات جسدية مختلفة كان تتقلص وتتشنج عضلات الأطراف (اليدين والقدمين) . وقد يلجا الطبيب الى وسائل بسيطة مثل جعل الفرد يتنفس في كيس ويعيد استنشاق نفسه (الذى يكون قد احتوى على المزيد من ثاني أكسيد الكربون). الا أننا من جانب آخر نجد اتجاها حديثا في الطب يستفيد من هذه العملية التلقائية المرضية بأن يتعمد احداثها . وقد يستمر هذا الفعل على مدى ساعة تقريبا والفرد في حالة استلقاء. ثم تبدأ التغييرات المنتظرة تطفو على الوعي: يعود الفرد الى حالة من النكوص قد يستعيد فيها خبرات بدائية. ربما ذات طبع صدمى . وعندما يعيد معايشة مثل هذه الخبرات اثناء وجود معالج يسانده. يتمكن من اعادة تريب خبراته السابقة بحيث تفقد طابعها الصدمى الذي كان يتسبب في الحالة المرضية. يستخدم هذا المنهج في مدارس حديثة في العلاج النفسي مثل منهج إعادة الميلاد والطب الهولوتروبي. ويزعم أن هذا العلاج لا يتوقف عند تغيير الحالة النفسية فقط، ولكنه أكثر شمولا. اذ يؤثر على جهاز المناعة وبالتالي على كافة الأمراض، بما في ذلك الأمراض المستعصية.

اذا يمكننا الاستفادة من اليوجا من خلال تدريبات التنفس في مجال الصحة النفسية والصحة بشكل عام، خاصة إذا ما أخذنا بمفهوم الصحة كما تعرفه منظمة الصحة العالمية، وهو أن الصحة أشمل من مجرد انتفاء المرض.

الصوت: يرتبط إخراج الصوت أحدى وسائل التحكم في التنفس . الا أنه بالإضافة الى ذلك فله اثارة النفسية الجسمانية على السواء. يرتبط الصوت أحيانا باخراج كلمة أو جملة ، ولكن العصر الأهم هو الصوت ذاته في خصوصية وطريقة اخراج بحيث يحدث ذبذبات تؤثر على أعضاء الجسم

المختلفة (خاصة الغدد الصم). وهذا يؤثر تباعا على الحالة النفسية. ولكن هناك تأثير مباشر على الحالة النفسية. فالصوت المستمر أو الرتيب أو المتكرر يحدث تغييرات في الوعي تبدأ بالاسترخاء البدني والنفسي، ثم تغييرات كيفية قد ترتقي بالوعي الى حالات مختلفة . ولعلنا نعلم بالخبرة كيف يمكن لراكب القطار مثلا أن ينام بسبب صوت القطار وحركته الرتيبة.

النفس والعضلات الإرادية: على عكس الحال كما في التنفس فإن العضلات الإرادية تخضع للإرادة وتقع تحت سيطرة العقل الواعي أساسا. إلا أن هناك درجة من الحركة اللاإرادية التي تضفي عليها وتكتسب بالتعليم وتراكم الخبرات . على سبيل المثال فإن تجاعيد الوجه وتعبيراته قد تبدأ إرادية موقتة وقد تعكس بشكل لاإرادي حالة نفسية ما. إلا أنها سرعان ما تتحول إلى أشكال تشريحية شبه ثابتة . وكذلك الحال في القوام وحركة الشي والحركات التعبيرية في الوجه واليدين والرجلين وبقية الجسم سواء المصاحبة للكلام أوالمستقلة عنه. بحكم التعود قد تستمر هذه الحركات اللاإرادية بواسطة العضلات الإرادية معبرة عما يقع خارج نطاق وعي الفرد.

من خلال تدريبات اليوجا تزداد مساحة التحكم الإرادي ويتمكن الفرد من السيطرة على مساحة أ وسع من حالة وعية العادية. وهذا ما يسعى إلى تحقيقه العلاج النفسي. سواء كان تحليليا أو سلوكيا. فلإنسان الصحيح نفسيا هو من يملك القدر الأكبر من السيطرة على جسمه ووعيه.

من جانب آخر فان تدريبات اليوجا تعتمد على الشد المستمر لمجموعة ما من العضلات يقابلة استرخاء في مجموعة مقابلة . فهي رياضة تجمع بين نقيضى الجهد والاسترخاء . كما انها بواسطة مثل هذا التبادل بين الشد والاسترخاء تساهم في تحرير مجموعات من العضلات من الأوضاع الشاذة التي كانت عليها. فيتمكن الفرد من التحرر من الحالات الانفعالية التي كانت ترتبط بتلك الأوضاع. فالفرد الذي اعتاد الانحناء المزمن للتعبير عن حالة وجدانية تعكس موقف انهزامى أو يائس او مستسلم يمكنه أن يستعيد الخبرات التي أدت إلى هذه الحالة الانهزامية وأن يعيد اختيار موقفا أكثر إيجابية . وهذا ماتعتمد عليه بعض المدارس الحديثة في العلاج النفسي مثل الرولفنج

Rolfing والطاقات الحيوية Bioenergetics .

النفس والعقل: ان شد العضلات ثم رخيها بالتوالي يؤدى إلى إعادة وضع قوام الجسد وهو أن يكون متوسطا متوازنا، منتبها مسترخيا معا. وهذا ينعكس على النفس. ويترتب عليه حالة استرخاء نفسي تجعل الوعي يتجه نحو حالة من السكون والصفاء. وهو أمر يمكن من تحرير العقل من الصراعات الداخلية المرتبطة بالتوتر. ومنه ينتقل إلى مرحلة التحرر التي تمكنه من استخدام الوظائف العقلية بصورة أفضل . فيستطيع القيام بعمليات عقلية وأن يركز على موضوع ما بشكل مكثف. وكذلك على الجانب الآخر يمكنه من التحرر من التشتت الذي يشغل العقل عن الصفاء المطلوب الذي يسمح بالانصات لأفكار ومشاعر نابعة من الأعماق ، فيسمح بالابداع وحل المشاكل بشكل موضوعي.

النفس والروح: حينما يتمكّن الفرد من السيطرة والتحكم في ذاته فإنّه ينتقل بعد ذلك الى مرحلة تجاوز الذات وهي حالة روحانية عالية تجعله يستمد طاقة وجوده من أعماق النفس. ويقترب من الوعي بالنفس الواحدة التي منها خلقنا. أى أن يتقرب ما هو أزلي ودائم وباقي وبهذا التجاوز للذات تقترب النفس من الروح ويقترب العبد من حالة الربانية التي تجعله في انسجام وتواؤم مع الخلق والكون. فيصير تلقائيا في سلوكه ووعيه ويتحرك ويرمى وكأن الله رمى. الأمر الذى يمكنه من التفانى فيما يفعل والذوبان فيه. فيصبح عابدا في كل فعلة كل حركة.

وهنا نتقابل مع مداخل اليوجا وهو مدخل الاتقاء بالوعي من خلال إجادة العمل . بل من إجادة كل فعل يقوم به الفرد. فهو يتعبد في قعوده ووقوفه على جنبه، وفي عمله ولعبه، وفي جده ومرحه . أى دائم الذكر لما هو أزلي ومتجاوز لكل ما هو مؤقت.

هذه مجرد ملامح سريعة للتلاقى بين اليوجا وما يسعى إليه العلاج النفسى وهو ليس مجرد التخلص من الأغراض أو الخلو من المرض، ولكن أن يحيا الإنسان معبرا بتلقائية وطمانينة نفسية عن نفسه، محققا لذاته مفجرا لأكبر قدر من طاقاته.

مساهمة الهند
فى ازدهار الطب العربى

الدكتور عشرت الله خان

نعنى بالطب العربى ، هو ما تلقاه المسلمون بكفائتهم وبصيرتهم من اليونان والروم وفارس والهند من خلال الترجمة وما علقوا عليه من شروح وأضافوا اليه من ايضاحات وزادوا إليه من ابتكارات ثم قدموه الى العالم بعد مزيد من التنقيح والتدقيق.

وضاع كثير من الذخائر العلمية والادبية وغيرها من الإنجازات التي قام بها الأطباء القدامى وكان من نتائج ذلك أن الطب القديم لم يبق فى العصر الراهن سوى طريقة علاج غير مرضية وغير مؤثرة، من الواقع أن هذا الطب كان يحمل تاثيرا كالسحر وكان جزءا لازما للمناهج الدراسية قديما ويمكن لنا أن نلاحظ أهم التفاصيل عن هذا الموضوع فى كتاب " طب العرب " للمستشرق الشهير براون، وقد ترجم الطبيب نيرالواسطىهذا الكتاب وعلق عليه وهو تعليق قيم لأنه أضاف إليه إلى جانب الترجمة كثيرا من المواد التحليلية والنقدية .

ويحتاج طب العرب فى العصر الحاضر إلى الإعتناء والتقدير من جانبنا لأنه على وشك الانعدام فى الدول العربية وسوف ينسى الناس هذا الفن اذ لم يهتم أهل العلم بالطب الذى يجتاز مرحلة خطيرة فى زماننا .

ثقافة الهند

ولم تكن العلوم الطبية رائجة بين العرب فى زمن الجاهلية على أسس منظمة وكانوا يظنون مس الجنات والشياطين من أسباب المرض ، لذلك كانوا يتخذون التدابير غير المنظمة لمعالجة المشكلة الناتجة عن الأمراض والعلل ، وكانوا على وجه العموم يطلبون المساعدة من الكهنة والمنجمين والساحرين بهذا الشأن ، وأشهر الأطباء فى العصر الإسلامى الاول "حارث بن كلدة الثقفى" (المتوفى ١٣هـ الموافق لعام ٦٣٦ م) .

يقال أن هذا الطبيب تلقى علومه فى المركز الطبى الشهير الواقع بمدينة "جنديسافور" فى فارس وقيل انه تعلم فىاليمن أيضا(١). وكان النبى صلى الله عليه وسلم يثق بطبابته ويشير على الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بالاستطباب منه وذكر غير واحد من الاطباء الصغار مثل نصر بن حارث وخمار بن ثعلبة الازدى وابن حذيم التيمى وشفاء بنت عبدالله القرشية والحارث بن كعب وزهير بن خباب وغيرهم.

وقد وردت أحاديث كثيرة فىالصحاح تتعلق بالطب النبوى ، والمواد الطبية المروية فى هذه الكتب غزيرة بحيث يمكن تاليف كتب مستقلة على أساس هذه المرويا ت، ابتدأ التأليف فى العلوم الطبية خلال العصر الأموى، ولكن ازدهرت العلوم الطبية كثيرا بحيث بهرت عيون العالم عندما آلت الخلافة الى آل عباس رضى الله عنه ، وأنشئ بيت الحكمة ببغداد فى عهد هارون الرشيد على الأصح، وتم التوسيع فيه خلال عصر المامون فترجمت فى هذا البيت ذخائر كبرى للعلوم الحكمية وغير الحكمية من الفارسية واليونانية والسريانية والهندية الى اللسان العربى ، ولم يكن هذا البيت دارا للترجمة والتاليف فقط بل كان كمثل جامعة يقول جرجى زيدان فىهذا الصدد :

"كان بيت الحكمة عبارة عن مجلس الترجمة والنسخ والدرس والتاليف ، فيجلس النساخ فى أماكن خاصة بهم ينسخون لأنفسهم أو بأجور معينة وكذلك المترجمون والمؤلفون والمطالعون" (٢).

وأيقظت الانجازات العلمية للمسلمين أهل أوروبا من سبات عميق وانكشف ظلمة القرون الوسطى لاوروبا ودخلوا فى عصر النهضة وقد اكتسبوا

كثيرا من نور. العلم من الأندلس الإسلامية، وكان فى الأندلس عدد كثير من الأطباء يطول الفهرس بهم، اشتهرت منها أسرة ابن زهر كما نبغ على أرض الأندلس الطبيب الشهير أبو القاسم الزهراوى وله "كتاب التصريف" وهو كتاب موثوق به فى فن الطب، وعن طريق الأندلس ازدهر الطب في البلدان الأوربية، ولايستطيع أهل أوروبا أن ينكروا فضلها عليهم .

واهتم المسلمون كذلك بإقامة المدارس الطبية والمستشفيات وكانت هذه المستشفيات أحسن المدارس الطبية حيث كان الطلبة يمارسون فن الطب ويتدربون عليه. يذكر المؤرخون أن الخليفة هارون الرشيد أنشأ عدة مستشفيات كما أنشأ دور الاقامة والمستوصفات لتوزيع الادوية مجانا على المرضى .

كما ذكرنا فى السابق أن المسلمين استفادوا من علوم الهند أيضا وخاصة خلال العصر العباسي عندما أنشأت بيت الحكمة، وقبل ذلك كان الخليفة المنصور يوجه اهتمامه الى علوم الهند وباشارته ترجم كتاب سدهانت في الهيئة وترجمت عدة كتب طبية من الهندية الى العربية وقد سرد مؤلف كتاب عصر المأمون قائمة الكتب المنقولة من اللغة الهندية فيقول:

"نقل العرب عن اللغة الهندية (السنسكرتية) كثيرا من كتب الطب والنجوم والرياضيات، والحساب والاسمار والتواريخ والكتب الطبية المنقولة عنها كثيرة وإن لم يصل الينا من أخبارها إلا القليل .... وكان للبرامكة عناية باستقدام أطباء الهنود إلى بغداد، وقد بعث يحي بن خالد، فاستقدم بضعة منهم" منكه وبازيكر وسندباز وغيرهم.

وأضاف المؤلف يقول:

يظهر مما كتبه المسلمون بعد العصر العباسي في الأدب أوالطب أوالصيدلة أو السير أنهم اعتمدوا في جملة مصادرهم على كتب هندية الأصل فانك إذا راجعت مثلا قانون ابن سينا أو الملكي للرازى وغيرهما من كتب الطب الكبرى رأيتهم يذكرون بعض الأمراض ويشيرون الى أن الهنود يسمّونها كذا وكذا". (٢)

كان منكه الهندى من أكابر العلماء اشتهر في علم النجوم والطب وله مؤلفات كثيرة نقلت إلىاللغة العربية، إما مباشرة من الهندية أو بواسطة اللغة الفارسية وكذلك كان "منكة الهندى" من أفاضل العلماء الهنود، وقد أتى بغداد باشارة يحي بن خالد لمعالجة الرشيد، وكان يعرف الفارسية ومنهم صالح بن بهلة الهندى جاء الى العراق في أيام الرشيد ونال شهرة واسعة، ومنهم "شاناق الهندى" وله كتاب السموم الشهير ونذكر فيما يلي قائمة مختصرة للكتب الطبية التي نقلت من الهندية إلى العربية وهذه القائمة لاريب تدل على مساهمة كبرى للهند في ترقية وتنمية الطب العربي لأن الأطباء المسلمين كانوا يقتبسون من آراءهم عن الطب وطريقة العلاج المبنية على آيورفيدا .

قائمة الكتب الطبية الهندية

١ـ كتاب النموذج فى الأعمار

٢ـ كتاب أسرار المواليد

٣ـ كتاب قرانات الكبير والصغير

٤ـ كتاب الكناش

٥ـ كتاب التوهم

٦ـ كتاب شرك الهندى

٧ـ كتاب علامات الأدواء

٨ـ كتاب مقرى الأدوية

٩ـ كتاب اختلاف الروم والهند فى الحار والبارد

١٠ـ كتاب السموم

١١ـ كتاب ششرود

١٢ـ كتاب المواليد

١٣ـ كتاب أسماء عقاقير الهند

١٤ـ كتاب استانكر الجامع

١٥ـ كتاب صفوة النجاح

١٦ـ كتاب مختصر الهند فى العقاقير
١٧ـ كتاب علاجات الحبالى
١٨ـ كتاب روسا فى علاجات النساء
١٩ـ كتاب السكر للهند
٢٠ـ كتاب رأى الهند فى أجناس الحيات وسمومها

وهذه القائمة أيضا تدل على أن الأطباء الهنود وجهوا اهتمامهم الأكبر الى السموم وصناعة الترياق لدفع السموم، وإذا درسنا بعمق المؤلفات الطبية اليونانية ما عثرنا على المؤلفات الطبية التى تعتنى بعلاج السموم وترياقها ، فمساهمة الهند فى حق السموم والترياق هامة جدا ليس لها مثيل فى أى قطر من أقطار العالم والأحسن أن تدرس باختصار المؤلفات الطبية الهندية حتى تتضح أهميتها لدى العامة والخاصة فنبدأ بالكتاب المشهور الذى ألفه "شرك الهند" وجاء ذكره فى عصر المامون باسم "سيرك الهندى" وهذا الطبيب بناء على قول البعض عاش فى القرن الثانى الميلادى وذهب الآخرون إلى أنه عاش في القرن الثانى قبل الميلاد، وهو من سكان شمالى الهند على قول معظم أصحاب التراجم ترجم "منكة الهندى" كتابه الى اللغة الفارسية فى العصر العباسى ثم قام عبدالله بن علي بنقله إلى اللغة العربية وله منزلة كناش أهرن بن أعين فى الطب العربي، وهذا الكتاب الموثوق به فى طريقة العلاج الهندية، ووردت الإشارة إليه فى "فردوس الحكمة" والحاوى في الطب. والكتاب الثاني الذى يحمل الأهمية كمثل كتاب شرك الهندى "كتاب شسرت" أو ششرود، على اختلاف القولين، الذى ترجمه "منكة الهندى" بأمر من يحي بن خالد، ويُقال إنه كتب له شرحا أيضا وكان هذا الكتا ب كمثل كناش استخدم في مارستان بغداد(٤).

كان لأطباء الهنود باع طويل في علاج السموم وصناعة الترياق، والكتاب الهام الذى ألف في هذا الشأن هو كتاب السموم لشاناق الهندى ("شانكيه الهندى") واسمه في السنسكريتية "ساميكا"، ترجم إلى العربية بإشارة يحي بن

خالد البرمكي، والمترجم هو منكه الهندى، ترجمه منكة أولا إلى الفارسية وعربه "أبوحاتم البلخي" و حيث أن الكتاب له أهمية في حقل الطب فإن ترجمته تمت مرتين، أولا في عهد هارون الرشيد وثانيا في عصر المامون. والمترجم لعصر المامون هو عباس بن سعيد الجوهرى وقد كتب دكتور "زبيد أحمد عن هذا الكتاب فقال:" إن كتاب السموم لشاناق الهندى رسالة مختصرة بشكل مخطوطة موجودة في مكتبة برلن وقد ذكر في مقدمة الرسالة أن الترجمة الفارسية قام بها أبو حاتم البلخي بإشارة خالد البرمكى ثم قام بالترجمة العربية عباس بن سعيد الجوهرى في ٢١٠هـ الموافق لعام ٨٢٥ م تصف الرسالة الأنواع المتعددة من الترياق التي صنعها الأطباء الحذاق وقد ذكرت فيه وصفة للترياق الذى لاتؤثر السموم في من يستخدم هذا الترياق (٥)

ونشطت حركة العلوم الطبية العربية الهندية في الهند منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، ووصل هذا الطب الى الهند من ثلاث جهات، الاولى التجار العرب والإيرانيين والثانية الغزاة المسلمين والثالثة هجرة الاطباء المسلمين من القطر الإسلامى الى الهند وهذا الطب العربى الذى صيغ بذكاء الرازى وجدية ابن سينا برز في حلة إسلامية شرقية، ونزح عن طريق الإيران إلى أرض الهند التي صارت معهد العلوم الطبية التي كانت تنال تشجيع وعناية الحكام المسلمين، والجدير بالذكر من بينهم مسعود الغزنوى ومحمد بن تغلق وفيروز شاه تغلق وأكبر وجهان كير و عا لم كير وغيرهم من السلاطين الذين بذلوا جهودهم في إعلاء شأن العلوم والفنون في كل أنحاء الدولة.

وكان هناك مركزان هامان للطب في دلهي ولكناؤ واشتهر من بين أطباء دلهي حكيم صادق علي خان وحكيم عبد المجيد خان ومسيح الملك حكيم حكيم أجمل خان ومن أطباء لكناؤ اشتهرت كثيراً الأسرة العزيزية لنشاطاتها الطبية وقد أنشأ حكيم عبد المجيد كلية طبية باسم تكميل الطب في لكناؤ على نمط الكلية الطبية في دلهي، وفي العصر الحاضر يمتاز حكيم عبد الحميد في دلهى الذى يدير المركز الطبي همدرد الشهير في صناعة الأدوية كما يدير جامعة همدرد في تغلق آباد بدلهي، ولا يزال الأطباء فى عليكره ورامفور

وبوفـال وحيدرآبـاد مشـتغلين بالإنجـازات الطبيـة التـي تسـتحق التقديـر والاستحسان، ولا يزال العمل في حقل فن الطب مستمرا في بلاد الهند.

وفيما يلي ذكر الأطباء الهنود الذين نبغوا في العهد الإسلامي الهندى وخلفوا آثاراً قيمة في اللغة العربية على الخصوص:

(١) السيد أبوالفتح بن السيد اسماعيل الحسـيني اللاهـورى (المتوفـى ٩٤٩هـ الموافق لعام ١٥٤٢م) مؤلف شرح قانونجه ، ولـه نسـخة فـي المكتبـة الأصفية .

(٢) الحكيم علي الجيلانى المتوفى ١٠١٨هـ الموافق لعام ١٦٠٩ م نـزح الى الهند من ايران فصار من بطانة أكبر وخلال مدة قصـيرة عين سفيرا فـي بلاط عادل شاه في بيجافور ولكن رجع إلى دلهى بعد وفاتـه ولقب بجـالينوس زمانه ، وقد نال حظوة في بـلاط جهـانكير أيضـا، ولـه شـرح القـانون ، توجـد مخطوطاته في مكتبات رامفور و بتنه وحيدرآباد والمتحف البريطاني .

(٣) الحكيم محمد أكبر الأرزانى بن الحاج محمد مقيم المتوفـى ١١١٩هـ الموافق لعام ١٧٠٧م لقب بالأرزانى لأنه ترجم كثيرا من الكتب الطبية العربيـة الى اللغة الفارسـية وجعلهـا رخيصـة ، وأرزان بالفارسية يعنـي رخيصـا، ولـه تآليف في العربية والفارسية.

الفارسية: طب أكبرى ، ميزان الطب ومفـرح القلوب و مجربـات أكـبرى ومنتخبات أكبرى .

العربية : حدود الأمراض.

(٤) محمد دار الحنفى القادرى البرهانى، عاش فى القرن الحـادى عشر له تنقيح المراق و الاحتراق.

(٥) الحكيم محمد كاظم بن حيدر على النجفى، المتوفى ١١٤٩هـ الموافق لعام ١٧٣٦م و هو الملقب بحاذق الملك، له الجزء العملى من أكمل الصناعة.

(٦) الحكيم عزيز الرحمـان، المتوفـى ١١٥٨هــ الموافـق لعـام ١٧٤٥م والمعروف باسم خدايار خان له جامع اللطافة و جامع الصناعة.

(٧) الحكيم محمد هاشم بن الحكيم محمد هادى، المعروف بالسيد علوى خان المتوفى ١١٦٢هـ الموافق لعام١٧٤٩م، ولد فى شيراز بايران وقدم الى الهند فى عهد عالمكير، و صار طبيبا خاصا له، و نال لقب علوى خان من بلاط شاه عالم ولقب بمعتمدالملك فى عهد محمد شاه، له ثلاثة كتب.

١ -القرابادين

٢ - فى احوال الأعضاء النفيسية

٣ - التحفة العلوية

(٨) الحكيم محمد اسحاق خان بن اسماعيل خان الدهلوى (المتوفى ١١٨٢هـ الموافق لعام ١٧٦٨م له غاية المفهوم فى تدبير المحموم، وموارد الحكم فى علاج الأمراض من الرأس الى القدم.

(٩) الحكيم محمد هاشم بن الحكيم محمد أحسن (المتوفى ١١٨٤هـ الموافق لعام ١٧٧٠م، له كشف الاشكالات على شرح الاسباب.

(١٠) الحكيم عجائب بن معالج خان، عاش فى القرن الثانى عشر الهجرى، له حاشية النفيسى.

(١١) الحكيم أحمد الله المعروف بالحكيم امام بخش (المتوفى ١٢٠٥هـ الموافق لعام ١٧٩٠م، كان طبيبا خاصا لوزير آصف الدولة حاكم مملكة أودهـ، له تحقيق النبض، وآداب الاطباء وشرح آداب الاطباء.

(١٢) الحكيم محمد حسين خان (المتوفى ١٢٠٨هـ الموافق لعام ١٧٩٣م) له تنقيح الاسباب والعلامات.

(١٣) الحكيم شفائى خان، (المتوفى ١٢٢٩هـ الموافق لعام ١٨١٣م) عاش فى ظل النواب سعادت على خان أمير أودهـ. له:

١ - شرح كلمات القانون.

٢ - الفوائد الشفائية

٣ - كتاب الحميات

(١٤) الحكيم على شريف اللكنوى، وهو الملقب برئيس الاطباء، كان طبيبا ممتازا فى عهد النواب غازى الدين حيدر توفى فى ١٢٤٣هـ الموافق لعام ١٨٢٧م له أسرار العلاج.

(١٥) الحكيم شريف خان بن أكمل خان الدهلوى، (المتوفى ١٢٣١هـ الموافق لعام ١٨١٥م) له عدة كتب فى الطب وهى (١) حاشية النفيسى (٢) الفوائد الشريفية (٣) شرح القانون على الحميات (٤) اسرار العلاج.

(١٦) الحكيم محمد مهدى بن على اصغر الهروى، المتوفى ١٢٥٣هـ الموافق لعام ١٨٣٧م، كان وزيرا للسلطان نصيرالدين حيدر ملك أودهـ، له مفتاح التواريخ وحلية الواصفين.

(١٧) الحكيم على حسن خان الملقب بمسيح الدولة، عاش فى القرن الثالث عشر الهجرى، له رسالة فى جواب الاستفتا.

(١٨) الحكيم درويش محمد بن حافظ عليم خان، عاش فى القرن الثالث عشر الهجرى له:

١ – العجالة النافعة

٢ – الرسالة فى الادوية المركبة.

(١٩) الحكيم محمد على اللكنوى، عاش فى القرن الثالث عشر الهجرى، له أجوبة السؤالات.

(٢٠) الحكيم مظفر حسين بن الحكيم مسيح الدولة اللكنوى، عاش فى القرن الثالث عشر الهجرى، له الدرالنفيس.

١- صاعد الاندلسى، طبقات الامم، ص٨١، طبع الهند ١٩٢٨م.

٢- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب محمد درويش الحوت

٣- جرجى زيدان، تاريخ التمدن الاسلامى، الجزء الثالث، ص٣٠٦.

٤- احمد فريد رفاعى، عصر المامون ص ٣٩٨، طبع القاهرة ١٩١٦م.

٥- انظر عصر المأمون الجزء الأول ص ٣١٠ طبع القاهرة.

٦- دكتور زبيد احمد، مساهمة القارة الهندية فى الآداب العربية ص ٣٨.

تدريـس الأدب العربــي
في المدارس الإسلامية بالهند
في ضوء منهج جامعة الأزهر

بقلم: الدكتور مقتدى حسن محمد ياسين الأزهرى
وكيل الجامعة السلفية ببنارس

توطئـــة:

اللغة العربية لها أهميتها بين لغات العالم الحية، وآداب هذه اللغة تمتاز بالجودة والأصالة والقوة والتأثير والروعة والجمال والنفع والحيوية. واهتمام المسلمين بهذه اللغة من الناحية الدينية والأدبية معا، فبها نزل القرآن الكريم، وفيها دونت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك كتب التراث الإسلامي في هذه اللغة. وبناءا على هذا الأهمية اعتنى المسلمون في معظم أقطار العالم بهذه اللغة تعلما وتدريسا. وللمدارس الإسلامية في الهند أيضا دورها في العناية بهذه اللغة، فهي تعتني بتدريسها وتعميمها حتى تتمكن الأجيال المسلمة من فهم القرآن والسنة، وتطّلع على ما فيها من ثروة علمية وأدبية.

وفي هذه السطور ألقي نظرة سريعة إلى منهج الأدب في المدارس الإسلامية مع مقارنة خاطفة بينه وبين منهج الأدب في جامعة الأزهر، لعلها تنفع المشتغلين بالأدب العربي، وتجعل تدريس الأدب في المدارس الإسلامية أكثر نفعا وأعم فائدة. وأود أن أوضح في البداية أنى لا أقصد مناقشة المنهج الأدبى بتفصيل، ولا المقارنة الدقيقة بين منهجى الأدب في الهند وفي مصر، لأن مثل هذا المقال لا يسمح هذا النوع من المقارنة ، وكل ما أريده هو أن أضع أمام القراء صورة مصغرة للعناية التي تبذلها جامعة الأزهر باللغة العربية وآدابها.

المدارس الإسلامية بالهند:

المدارس الإسلامية أو مدارس المسلمين الدينية ، كثيرة منتشرة في أقطار الهند الواسعة. منها مدارس كبيرة معروفة تقبل الطلاب المسلمين من جميع ولايات الهند، بل من خارجها أيضا. ومنها مدارس صغيرة تعمل في نطاق ضيق لا يتجاوز القرية أو المدينة أو المديرية التي تقع فيها. وجميع هذه المدارس أهلية يتم الانفاق عليها من المسلمين إلا رواتب المدرسين في المدارس الملحقة فانها تتحملها الحكومة.

والهدف من التدريس في هذه المدارس هو " إجادة اللغة العربية فهما وتكلما وكتابة، والاطلاع على معاني القرآن والسنة، ولاكمال بالعلوم التي تساعد في فهم هذين المصدرين للأحكام الشرعية ، ثم التمسك التام الدقيق بهذه الأحكام الشرعية في الحياة الفردية والاجتماعية، ولتركيز عناية هذه المدارس باللغة العربية وقواعدها وعلومها عرفت هذه المدارس بالمدارس العربية وعرف عن طلابها أنهم طلاب اللغة العربية وآدابها، ومن هنا فانهم يجيدون هذه اللغة، ويقدرون على استخدامها تكلما وكتابة، ويتمكنون من تدريسها لطلابها.

مدى نجاح المدارس في التدريس: كان هذا هو المتوقع ، ولكن الواقع لايوافقه، فان خريجى هذه المدارس تكون قدرتهم على اللغة العربية ضئيلة، واطلاعهم على آدابها ناقصا. وهنا يتسأل الإنسان على السبب، سبب تأخر

هؤلاء الطلاب في اللغة العربية. والاجابة عن هذا السؤال ليست اختيارية بل محتمة ، لأن هدف طلاب هذه المدارس هو فهم الدين والاطلاع على أحكامه وأهدافه. وتبرز أمامنا هنا نقطتان. الأولى أن ننظر في مدى اضطلاع الطالب وتمكنه من دراسته. والثانية أن ننظر في تحقيق هذه الدراسة للهدف الذى خصصت له.

فلننظر أولا في النقطة الأولى. واقع المدارس الإسلامية يبين أن طلابها لايتمكنون من دراستهم ، ولذا لا يستطيعون فهم القرآن والسنة. وفي مثل هذه الحالة لسنا بحاجة إلى النظر في النقطة الثانية، وهي مدى نجاح الدراسة في تحقيق هدفها المنشود. بل الأنفع أن نقف عند النقطة الأولى ، وأولا نتسأل : لماذا يكون الطالب ضعيفا في دراسته فلا يستطيع اجادة اللغة العربية وفهم نصوص القرآن والسنة؟ ان هذا الضعف يرجع في رأينا إلى أمرين. الأول قلة اهتمام الطالب وعدم جدّيته في دراسته، فانه يرى أن نجاحه في دراسته لايضمن له الحصول على وظيفة ملائمة، ولا حل مشكلته الاقتصادية بطريقة مقنعة، ولذا تفتر همته، ويقل جهده، فيتخرج ضعيفا في الدراسة. أما الدافع الدينى فانه لا يوليه العناية التي يستحقها.

والأمر الثانى يرجع إلى المنهج الدراسي ، وذلك لأن واضعيه لم يطوروه حسب الزمن، ولم ينتفعوا بالوسائل العلمية المتوفرة في العصر.

منهج الأدب في المدارس الإسلامية:

منهج الأدب واللغة الذى يسود الآن في المدارس الإسلامية يرجع أصله إلى المنهج الذى عرف باسم "المنهج النظامى" وهذا المنهج تم وضعه في العصر الذى لم تظهر فيه النهضة العلمية في البلاد العربية، ولم يتحقق فيه الاتصال والتبادل على النطاق الأوسع بين أهل الهند وبين العرب وخاصة في مجال التربية والتعليم. ولذلك نرى في المنهج المذكور كتبا أدبية قديمة لا تمثل تطور الأدب واللغة ، ولا تعرض نماذج الأسلوب المعاصر. وعلى سبيل المثال كان الطالب وفق المنهج النظامى يبدأ قواعد اللغة العربية قبل النصوص. وفي

النصوص كان الاكتفاء بكتب قليلة لأشخاص معينين، فلم تكن تعرض أنواع الأدب التي تتوفر في آثار الشعراء والأدباء في كل عصر. وهذه الكتب كانت موزعة في السنوات الدراسية على النحو الآتى:

باكورة الأدب، القرأة الرشيدة، ديوان المتنبي، ديوان الحماسة، المقامات الحريرية، المعلقات السبع، وتزيد بعض المدارس على هذا كتابا أو كتابين، ولكن الوضع لا يختلف بذلك شيئا.

منهج الأدب في البلاد العربية: واذا قارنا بين منهج الأدب هذا وبين منهجه في البلاد العربية يتبين لنا الفرق بين المنهجين. فمنهج الأدب في المدارس والجامعات العربية تتضمن كتبا أكثر مع أنه وضع للدارسين العرب. ومنهج الأدب في المدارس الإسلامية تتضمن كتبا أقل مع أنه وضع للدارسين العجم، وفارق آخر مهم بين المنهجين، وهو أن منهج البلاد العربية يتضمن مادة تاريخ الأدب ، بينما يخلو منهج المدارس الهندية من هذه المادة، فلا يستطيع دارس هذا المنهج معرفة التطور الذى طرأ على الأدب في العصور المختلفة ، ولا أساليب الأدباء والشعراء في كل عصر، ولا عيون الشعر والنثر التي أنتجته الطبائع السليمة والعقول المتفوقة. وحيث أنه لا يدرس الا هذا الجزء القليل الضئيل من الأدب العربي فان موهبته الأدبية لا تنشط ، وفكرته عن الأدب لا تنطلق، وتدربه على النماذج الصالحة لا يتم . ولذلك نرى أنه مع دراسته لمادة الأدب يبقى بعيدا عن التذوق والتعبير إلا من شاء الله تعالى.

والمنهج الدراسي ليس شيئا ثابتا لا يتغير، بل في حاجة إلى النظر والبحث والاصلاح والتغيير حتى يلائم الحياة التي يسايرها.

وكذلك تقتضى وظيفة التربية والتعليم تبادل الخبرات والتجارب ومعرفة النتائج التيتترتب على الجهود ، وخاصة اذا تيسرت وسائل السفر، وتقدمت أدوات الإعلام، حتى صار العالم كله بمثابة أسرة واحدة يعرف كل فرد منها عن الأخر كل ما يريده من الأمور الشخصية والاجتماعية.

وتقتضى هذه الوظيفة أيضا الاطلاع على حقيقة الانجازات التي تتم في هذا المجال، والاعتراف بفضل المؤسسة التي تتقدم في ناحية تربوية، وبذل

المحاولة للاستفادة من هذا التقدم. ان الجامعات العربية تقدمت في عديد من المجالات التربوية وخاصة في مجال اللغة والأدب ، وكان يقتضى هذا الوضع أن يستفيد منها المدارس الإسلامية في الهند، ولكن الواقع أن هذا المدارس لم تتقدم في هذا المجال مع تحقق الاتصال بين الهند والبلاد العربية وتوفر دواعي الاستفادة من هذه الجامعات وخاصة في مجال اللغة والأدب.

منهج الأدب في جامعة الأزهر:

وعلى سبيل المثال استعرض منهج جامعة الأزهر الإسلامية.في العالم ، ولها دورها وتأثيرها في الحفاظ على اللغة العربية ونشرها وتعميمها بين الناس، بجانب خدماتها العظيمة الواسعة للعلم والثقافة وخاصة علوم الشريعة الاسلامية. ولعظم هذا الدول الدور وفعاليته نرى طلبة العلم يفدون إلي الأزهر من الدول العربية والدول الإسلامية ومن البلدان التي يعيش فيها المسلمون أقلية، ولاتزال أمنية الالتحاق بالازهر تراود لطلاب المسلمين في اقطار العالم. ومكانة هذه الجامعة كان من شأنها أن تبذل المحاولة من قبل المؤسسات التعليمية الأخرى للإفادة والاستفادة ، وخاصة في المجالات التي يظهر فيها نقص في الدراسة في هذه المؤسسات. كانت هذه المحاولة متوقعة ومطلوبة، ولكن لم يظهر إلى الآن اتجاه إلي هذا المطلوب إلا بعض المحاولات الفردية التي لا تأتى بفوائد خاصة. ونحن حينما نتمنى مثل هذا التبادل العلمي لا نغمض العين عن المعوقات التي تعترى سبيل هذا التبادل،ولكن هذه المعوقات وليدة الظروف السياسية، وهى تتغير على مر الأيام، فالأفضل أن تعمل عملها بعيدة عن المجال الثقافي والعلمي. ان وحدة الهدف بين المؤسسات التعليمية في البلاد العربية وفي الهند تكفي لارساء العلاقات الثقافية بينهما . ومهما كثرت هذه المعوقات فان واجب المشتغلين بالتعليم والتربية أن يوكدوا للمسئولين رغبتهم في التبادل العلمى وحرصهم على التقدم والنهوض بالحركة العلمية حتى تترتب الآثار المنشودة على التعليم.

منهج اللغة والأدب في التعليم الثانوى:

أول شيء نلاحظه في هذا المنهج هو تحديد هدف الدراسة في كل مادة من المواد الدراسية. وهذا مهم جدا، فان الطالب لا بد أن يعرف الغرض من دراسته التي يقبل عليها، ولذلك نرى أن صاحب كل فن يتكلم عن غرضه وغايته كما يتكلم عن تعريفه وموضوعه.

ومنهج الثانوية للأزهر ينص ضمن الأهداف الخاصة للمعاهد الاعدادية على ما يأتى:

** تزويد الطالب بالكثير من النصوص العربية الشعرية والنثرية، وبيان ما فيها من جمال.

** وتعويده على تلخيص ما قرأ أو سمع في أسلوب عربى من انشائه.

والأمران لا يوجدان إلا قليلا في المنهج الذى تسير عليه المدارس الاسلامية مع ما لهما من الأهمية والنفع. فان طالب الأدب اذا أكثر من قرأة النصوص الشعرية والنثرية، ثم يقوم بتلخيصها في أسلوب عربى من إنشائه، فان ذلك يورث فيه ملكة في الأدب والكتابة، وملكة في فهم النصوص وتذوقها، وهذه الملكة تساعده في فهم القرآن والسنة وكتب العلوم الإسلامية كلها.

وضمن الأهداف الخاصة للمعاهد الثانوية ينص المنهج على:

** تكوين طالب أزهرى يتمكن من تذوق ما في اللغة العربية من دقة في التعبير وملائمة بين اللفظ والمعنى، وتطبيق دقيق للقواعد التي عنى بتحصيلها، وتنمية قدرته على فهم النصوص الأدبية.

** وتقوية طاقته علىعرض أفكاره في أسلوب أدبى جميل ، كتابى أوخطابى، مرتب العناصر، واضح الفكرة، سليم المعنى، قوى التأثير.

والطالب الذى يهدف إلى فهم القرآن والسنة عليه أن يحاول أولا ادراك ما في اللغة العربية من الصفات التي ذكرها في الهدف الأول، ثم عليه أن يطبق القواعد التي يهتم بتحصيلها، ثم يعمل فكرة لفهم النصوص الأدبية. والذى يؤخذ على طلاب المدارس أنهم لا يستطيعون تطبيق القواعد التي يتعلمونها، ولا

يفهمون النصوص الأدبية، فكيف يرجى أنهم يتذوقون ما في اللغة العربية من محاسن البيان والتعبير؟

والهدف الثانى يتناول عرض الأفكار في الأسلوب الأدبى الجميل، وهذا يستحق منا عناية بالغة، فان طلاب المدارس يعانون نقصا شديدا في هذه الناحية فانهم لا يستطيعون عرض أفكارهم مطلقا، فكيف بعرضها في الأسلوب الأدبي الجميل؟ بل كما أشرنا لا يستطيعون فهم النصوص العربية فهما سليما، فكيف نتوقع أنهم يعرضون أفكارهم في هذه اللغة؟

والمنهج المذكور يحدد الهدف من دراسة الأدب والنصوص فيركز على توسيع اطلاع الطلاب والمامهم بأنواع الأدب ، يقول:

"أن يقف دارس هذا العلم على ألوان الأدب العربي في مختلف عصوره. وان يتذوق الطالب أساليب اللغة نثرا ونظما في مختلف العصور حتى يتهيأ له أن يعرف ملامح الأدب العربي لكل عصر"

وفي توضيح دراسة البلاغة يقول:

"أن يفهم الطالب النصوص الأدبية فهما سليما يكشف له عما فيهما من روعة الخيال وبراعة التصوير ويدرك به سر جمالها".

ويتناول موضوع التعبير فيقول:

"أن يتمكن الطالب من التعبير عما يكنه ضميره أو ما يقرأه بعبارة سليمة يبلغ بها أعماق القلوب بما اشتملت عليه من لفظ رائق ومعنى فائق".

وهذا الجزء من المنهج يبين أمرين مهمين. الأول يتعلق بفهم النص الأدبى ومعرفة لونه وعصره وصاحبه، وتذوق هذا النص وادراك ما فيه من جمال الأسلوب وروعة الخيال وبراعة التصوير.

والأمر الثانى يتعلق بالتعبير والأداء. ومعنى ذلك أن تكون قرأة الأدب على طريقة نافعة يتمكن بها الطالب من التعبير عما في نفسه من الخيال والمعنى. وهذا هو في الحقيقة ثمرة الدراسة الأدبية والمقصود الأصلي من هذه الدراسة. فان الطالب لو درس النص ولم يفهمه، أو درس النص ولم يتمكن من التعبير فكأنه لم يحصل على شيء نافع. ولو لم تنشأ فيه ملكة التعبير والبيان،

فان دراسته تعتبر عقيمة، ومجهوده في هذه الدراسة ضائعا. فالمنهج الأدبي لابد وأن يعير اهتماما للناحيتين ، الأولى الفهم والتذوق. والثانية التعبير والبيان.

وبعد التمهيد للدراسة الأدبية وتوضيح أهدافها يعطى المنهج تفصيلا للمقررات في أدب اللغة للصف الثاني وهى كما يلى:

١- مقدمة موجزة في دراسة الأدب وتاريخه تشتمل على ما يأتى:

معنى الأدب، تقسيمه إلى شعر ونثر، الشعر وأهم خصائصه ، فنون الشعر. أقسام النثر: الخطابة والكتابة وأهم خصائص كل منهما وأنواعه ، مميزات النثر العلمي والأدبي، الغرض من دراسة تاريخ الأدب ، العصور التاريخية للأدب العربي.

وبعد هذه المقدمة يأتى المنهج إلى العصر الجاهلى فيحدد ثلاث نقاط للتدريس هى: العصر والشعر والنثر فيقول:

٢- العصر الجاهلى: يتضمن هذا الجزء موطن العرب، ولهجات اللغة العربية وحياة العرب الاجتماعية والدينية والعقلية، وأثر هذه الحياة في الأدب ، والأسواق وأثرها في الأدب العربي.

ثم يتناول الشعر وأغراضه ونماذج من الشعر في أغراض مختلفة وسماته في ألفاظه وأساليبه ومعانيه، والمعلقات السبع وأصحابه.

وبعد الشعر يضع نقاطا للنثر ، وهى: الخطابة والوصايا ونثر الكهان والأمثال والحكم، ونماذج لكل منها وموضوعه وخصائصه الفنية.

٣- وينتقل المنهج إلى العصر الذى يلى العصر الجاهلى، وهو عصر صدر الاسلام، فيتكلم أولا : عن الحياة الاجتماعية والسياسية وأثرها في الحياة الأدبية، ثم يشير إلى أثر القرآن الكريم في اللغة والأدب ، وإلى بلاغة الرسول صلى الله عليه وسلم وأثرها في اللغة والأدب مع ذكر النماذج منها.

و ثانياً: عن الشعر في صدر الاسلام: نماذج منه، و أغراضه، و سماته في اللفظ و المعنى و الأسلوب، و نشاطه في معركة الدعوة الإسلامية.

و ثالثاً: عن النثر و أقسامها من الخطابة و الكتابة، مع ايراد نموذج من كل منهما.

٤- و هذا الجزء من المنهج يذكر أولا: دراسة أدبية موجزة لشاعر وخطيب من كل من هذين العصرين، الجاهلى و صدر الإسلام.

و ثانياً: دراسة تحليلية مناسبة لما يقل عن مائة بيت من شعر هذين العصرين، و خمسين سطرا من نثرهما، و اضافة إلى ذلك يحفظ الطالب منها سبعين بيتا من الشعر، و ثلاثين سطرا من النثر.

و هذه الدراسة التحليلية تمكن الطالب من البحث و الكتابة، و توسع مداركه، و تنمي مواهبه، و تعطيه خبرة في مجال التحقيق و التأليف. و حفظ الكلام المنظوم و المنثور يساعد الطالب في تنمية مواهبه اللغوية، و في التعبير عما في نفسه من المعانى و الأفكار بالعبارة السليمة المؤثرة.

وفي مقررات الصف الثالث دراسة للعصر الأموى و ما فيه من النشاط الأدبى و العلمى، و ما طرأ من التطور على الشعر و النثر. و كذلك دراسة للعصر العباسى الأول مع التعريف بحركة الترجمة و بكتب الأدب و اللغة، ودراسة أدبية لشاعر و ناثر، و دراسة تحليلية لما لايقل عن مائة بيت من الشعر و خمسين سطرا من النثر.

و في مقررات الصف الرابع دراسة للعصر العباسى الثانى، و نشوء الأوطان السياسية و أثره في الأدب، و تعريف موجز بثلاثة من أشهر المؤلفين و مؤلفاتهم، و أسباب قوة الشعر، و الموضوعات الجديدة التي تناولها، والكتابة الأدبية وخصائصها و المقامات و أشهر كتابها. و يتناول هذا الجزء من المنهج العصر الأندلسى و الحركة العلمية فيها، و الشعر الأندلسى و العوامل المؤثرة فيه، و أبرز ما يمتاز به عن الشعر الشرقى، و النثر و أطوارها في ذلك العصر، و الكتابة الأدبية و موضوعاتها.

و منهج الصف الخامس يتناول عصر المماليك و العثمانيين، فيضع النقاط التالية: غارة التتار و أثرها في تقويض الحضارة العباسية، استمرار النشاط الأدبى بمصر و الشام أيام المماليك، الحركة العلمية، تعريف موجز بثلاثة من

أشهر مؤلفي هذا العصر و مؤلفاتهم، حالة الشعر في ذلك العصر وموضوعاته شيوع المدائح النبوية و مسلك الشعراء فيها، و النثر و أحواله.

و من مقررات هذا الصف أيضاً: العصر الحاضر و عوامل البعث للنهضة الأدبية فيه، الطباعة و نشر التراث القديم، و الصحافة، و البعثات و الترجمة، و الأزهر و أثره في بناء النهضة الأدبية الحديثة، و الشعر و نهضته على يد البارودى، و نزعات التجديد في موضوعته، و النثر و أنواعه: الكتابة الأدبية و الاجتماعية و الصحفية، نماذج من كل منها، و الخطابة و عوامل بعثها ونهضتها، و دراسة أدبية موجزة لناثر و شاعر، و دراسة تحليلية لما لا يقل عن مائة بيت من الشعر، و خمسين سطرا من النثر مع حفظ سبعين بيتا من الشعر و ثلاثين سطرا من النثر.

و بهذا الاستعراض للمنهج الثانوى لمادة الأدب نرى أن هذا المنهج لايكتفي بدراسة النصوص الأدبية فقط و ترجمتها إلى لغة الطالب، بل انه يعتني بفهم النصوص فهما أوسع، و بتذوقها تذوقا شاملا، ثم انه يهتم بدراسة تاريخ الأدب دراسة وافية تمكن الطالب من معرفة حالة اللغة و الأدب في كل عصر، وكذلك يوسع مدارك الطالب لمعرفة خصائص أدب كل عصر و مكانة الأدباء و الشعراء الذين أنتجت قرائحهم هذه النماذج الأدبية.

و اذا قارنا بين هذا المنهج و بين منهج المدارس الإسلامية للأدب تبين لنا البون الشاسع بين المنهجين، و اتضح لنا نقص و قصور منهج المدارس الإسلامية و خاصة في ناحية تاريخ الأدب، و الدراسة التحليلية، و العناية بالحفظ، و ما إلي ذلك، و هذا هو سبب الضعف الذى نراه في طلاب هذه المدارس في الأدب، و خاصة في فهم النصوص و في التعبير باللغة العربية(١).

و بعد استعراض المنهج الأدبى للأزهر في مرحلة الثانوية ينبغي أن أستعرض منهجه في مرحلة الكلية. ومع أن مستوى طلاب المدارس الإسلامية بالهند لا يؤهلهم للاستفادة من هذا المنهج و لكن الاطلاع عليه لا يخلو من

الفائدة، و الأمل أن المدارس تحاول رفع مستوى دراستها الأدبية في ضوء هذا المنهج.

منهج الأدب و تاريخه لكلية اللغة العربية:

يضم هذا المنهج النصوص الأدبية و تاريخ الأدب معا، و لا يقتصر على النصوص الأدبية فقط كما هو الحال في منهج المدارس الإسلامية بالهند. ففي الصف الأول يشمل جزء النصوص ما يلي:

١- دراسة قصائد من دواوين الشعراء الجاهليين المعروفين لبيان الخصائص العامة للشعر الجاهلى و مميزات كل طائفة أو شاعر منهم.

٢- دراسة طائفة من الأمثال الجاهلية لبيان أسلوبها و دلالتها الاجتماعية.

٣- دراسة طائفة من القصص الجاهلي المتصل بأيام العرب و أمثالهم وحياتهم الاجتماعية.

هذه هى مقررات الصف الأول من النصوص الأدبية، و بالقاء نظرة عابرة عليها يتبين لنا أنها استوعبت معظم ألوان الأدب الجاهلى، فهناك دراسة القصائد أحد عشر شاعرا من الشعراء العصر الجاهلى، ثم دراسة للأمثال الجاهلية، ثم القصص الجاهلي. و الطالب اذا درس هذه النصوص فانه اطلع دون شك على أغلب الأدب الجاهلي، و أخذ فكرة عن أدب هذا العصر، وتذوقه بما فيه من روعة و جمال.

و بعد النصوص يأتى جزء تاريخ الأدب، و هو كما يلى:

١- مقدمة بالتعريف بالأدب و تاريخه و عصوره الأدبية و مناهج دراسة.

٢- جزيرة العرب: موقعها و طبيعتها، أقسامها الجغرافية، سكانها وحياتهم الاجتماعية و السياسية و الثقافية و الدينية.

٣- اللغة العربية: أصلها، لهجاتها، نشوء الفصحى، سيادة اللهجة القرشية.

٤- الشعر الجاهلى: نشأته و نوعه، فنونه، خصائصه، بيئاته، نظرية الانتحال، مصادره، القصيدة العربية و صورتها، المعلقات، طبقات الشعراء.

٥- دراسة أدبية لبعض الشعراء المذكورين في قسم النصوص.

٦- النثر الجاهلي: الأمثال، القصص، الخطابة، سجع الكهان.

وهذا القسم من المنهج يوضح للطالب كل ما درسه في قسم النصوص، فيبين معنى الأدب و تاريخه، و الحالة الجغرافية لجزيرة العرب، و اللغة العربية و لهجاتها. ثم يتكلم عن الشعر و النثر وخصائص كل منهما. و بهذين الجزئين يكون الطالب على بصيرة من أدب العصر الجاهلي و أصحابه، وعلى معرفة من خصائصه و محاسنه. و هذا الاستيعاب و الشمول و التنسيق لانراه في منهج المدارس الإسلامية، و لذلك نرى أن الطالب يدرس الأدب العربي ولا يعرف عن هذا الأدب و أصحابه شيئا، و يدرس النصوص و لا يهمه منها الا الترجمة فقط. و منهج الصف الثاني للنصوص يتناول أدب العصر الإسلامي و عصر بني أمية، و ينص على النقاط التالية:

١- دراسة نصوص من القرآن الكريم تبين خصائصه الأسلوبية و أنواعه الأدبية من القصص و الجدل و التمثيل و الأمثال و التشريع، و خصائص كل نوع.

٢- دراسة طائفة من الحديث النبوي لبيان أنواعه الأدبية و قيمته البيانية.

و لهاتين النقطتين أهميتهما لدى طلاب المدارس الإسلامية، لأنهم يدرسون القرآن و الحديث ترجمة و شرحا في المراحل الدراسية كلها بعد الابتدائية، ولكن ربما تفوتهم الناحية الأدبية و البلاغية أو تهمل أثناء تلك الدراسة.

٣- دراسة قصائد من دواوين الشعراء المعروفين تبين خصائص الشعر الاسلامي و الأموي و الميزات الفنية لكل شاعر أو طائفة منهم.

و من هؤلاء الشعراء: حسان بن ثابت، و الحطيئة، و النابغة الجعدي، وكعب بن زهير.

و ذكر المنهج الشعراء من الطبقات الآتية:

طبقة الفحول، و شعراء السياسية، و شعراء الغزل، و شعراء المجون، والرجاز.

و من المعلوم أن المدارس الإسلامية لا يعتنى منهجها الأدبي بمثل هؤلاء الشعراء مع ما لهم من أهمية من ناحية الاستناد.

٤- دراسة طائفة من آثار الخلفاء الراشدين خطبا و رسائل، و بخاصة آثار علي بن أبي طالب.

٥- دراسة جملة من خطب معاوية و عبدالملك بن مروان و زياد بن أبيه و الحجاج الثقفي.

٦- دراسة قسم من رسائل عبدالحميد الكاتب.

و منهج تاريخ الأدب للصف الثاني يتناول ما يأتي:

١- ظهور الإسلام: نهضة دينية سياسية أدبية، تكوين الأدب الإسلامي وعوامله.

٢- القرآن الكريم: كتابته، أسلوبه، أنواعه الأدبية، منزلته البلاغية، أثره في الأدب العربي.

٣- الحديث النبوي: تدوينه، أنواعه الأدبية، منزلته البلاغية أثره في الأدب العربي.

٤- الشعر في عصر البعثة الإسلامية: تطوره، نشاطه بين مكة و المدينة و في حروب الردة و الفتوح الإسلامية، تأثير الاسلام في الشعر و الشعراء (حسان بن ثابت، الحطيئة، النابغة الجعدي، كعب بن زهير).

٥- تطور النثر: الخطابة الدينية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، ظهور الكتابة الفنية و تطورها، المعاهدات و الرسائل السياسية و التشريعية.

٦- الشعر على عهد بني أمية: نهضته، بيئاته، المؤثرات العامة في الشعر و الشعراء (الدين و السياسة و الثقافة و الحضارة و الاقتصاد)، التطور والتجديد في الشعر الأموي، الترجمة لبعض الشعراء الوارد ذكرهم في قسم النصوص.

٧- ازدهار الخطابة السياسية و الاجتماعية و الدينية: الترجمة لبعض الخطباء الوارد ذكرهم في قسم النصوص.

٨- الكتابة: تطورها في عهد بني أمية، أنواعها (الاخوانية والدينية والتاريخية) طبقة سالم مولى هشام بن عبدالملك وعبد الحميد الكاتب.

هذا هو منهج الصف الثالث لتاريخ الأدب، ولا نحتاج هنا إلى مقارنة بينه وبين منهج المدارس الإسلامية، لأن هذا المنهج لا يدرس البتة تاريخ الأدب ولكن نستحسن أن نلفت النظر إلى ما يتضمنه منهج تاريخ الأدب من فوائد للطلاب الإسلاميين، فانه يعطيهم فكرة عن بلاغة القرآن و بلاغة الحديث من خلال بحثه عن الأسلوب و الأنواع الأدبية و المنزلة البلاغية، و كذلك يوضح تأثير هدين المصدرين في الأدب العربي، و لا شك أن معرفة هذا التأثير مهمة جدا لطلاب المدارس، و لكن منهج الدارسي لا يعطيهم عن ذلك شيئا. ثم يبحث منهج الأزهر عن الخطابة و الكتابة و أنواعهما. و لا تخفي حاجة طلاب المدارس إلى معرفة النوعين من النشر و ما لهما من تأثير في الأذهان والطبائع، و منشأ هذا التأثير، و لكنهم مع دراستهم للقرآن و الحديث يكونون بمعزل عن هذه الأشياء المهمة.

و منهج الصف الثالث للنصوص يقترح ما يأتى:

١- دراسة قصائد مختارة من دواوين الشعراء المعروفين تبين خصائص الشعر في العصر العباسى الأول مع تمثيل ميزات كل شاعر، و هم: بشار بن برد، و مروان بن أبى حفصة، و أبو نواس، و مسلم بن الوليد، و أبو العتاهية، و أبو تمام، و دعبل الخزاعى، و البحترى، و على بن الجهم، و ابن الرومى، و ابن المعتز.

٢- دراسة جملة مختارة للخطباء الآتية أسماءهم لبيان حال الخطابة واتجاهات الخطباء:

داود بن على، أبو جعفر المنصور، المأمون، عبد الملك بن صالح الهاشمى، شبيب بن شيبة الأهتمى.

٣- دراسة نصوص مختارة لهؤلاء الكتاب و المؤلفين:

عبدالله بن المقفع، جعفر بن يحيى البرمكى، احمد بن يوسف، عمرو بن مسعدة، محمد بن عبدالملك الزيات، ابراهيم بن العباس الصولى، سهل بن هارون، الجاحظ، المبرد.

و نلمس ما في هذا المنهج من الركيز و الاحاطة بالشعر و النثر وأصحابهما، و لاشك أن الطالب اذا درس هذه النصوص الأدبية فانه يتمكن من توسيع مداركه الأدبية، و تنشأ فيه ملكة التعبير و البيان التي تؤهله للكتابة و البحث، و تعوده على الابتكار و التجديد.

و منهج تاريخ الأدب للصف الثالث ينص على ما يلي:

١- مقدمة: في قيام الدولة العباسية، و بيان طوابعها السياسية و الاجتماعية و الثقافية، أثر ذلك في اللغة العربية و الأدب بعامة.

٢- الشعر و الشعراء في عصر العباسي الأول: تطور الشعر و أسباب ذلك روايته، ما جد في فنونه و أساليبه و معانيه و أوزانه، طبقات الشعراء ومذاهبهم السياسية و الاجتماعية و الفنية، الترجمة لبعض الشعراء المذكورين في قسم النصوص.

٣- الخطابة و الخطباء: تطور الخطابة، أنواعها، خصائصها، الترجمة لبعض الخطباء المذكورين في قسم النصوص.

٤- الكتابة و الكتاب: نهضة الكتابة و تطورها، كتابة الرسائل و كتابها، كتابة الأدب و التاريخ و أصحابها، الترجمة لبعض من ورد ذكرهم في قسم النصوص.

و بهذا المنهج لتاريخ الأدب العصر بأحواله المختلفة، ثم يعرف أدبه الشعرى و النثرى و قيمة كل منهما لدى الأدباء و النقاد، و كذلك يدرك التطور الذى سائر الأدب العربي كما يسائر الآداب الأخرى. و لا شك أن هذه الأمور مهمة جدا لكل من يدرس نصا من النصوص الأدبية، و يحاول اكتساب الفائدة الأدبية من دراسة.

و منهج الصف الرابع للنصوص ينص على ما يأتى:

١- دراسة قصائد مختارة من دواوين الشعراء الآتية أسماءهم لبيان حياة الشعر و الشعراء:

في المشرق (أى العراق و ما يليه شرقا): ابن نباتة السعدى، الشريف الرضى، مهيار الديلمى، أبو الفتح البستى، الأبيوردى، الطغرائى.

و في المغرب (مصر و الشام و الجزيرة و الثغور): أبو فـراس الحمدانـى، الوأ واء الدمشقى، أبو العلاء المعرى، تميم بـن المعز الفـاطمى، ابـن قلاقس الاسكندرانى، ابن سناءالملك، ابن الفارض، ابن النبيه، البهاء زهير، ابن عنين.

٢- دراسة نصوص مختارة للخطباء:

في المشرق: الخطيب البغدادى، الخطيب التبريزى، خطيب الرى.

و في المغـرب: ابـن نباتـة خطيـب سيف الدولـة بحلـب، ابـن زكـى الديـن الدمشقى العراقى خطيب جامع الفسطاط.

٣- دراسة طائفة مختارة للكتاب و المؤلفين الآتى ذكرهم:

في المشرق: ابـن العميـد، الصـاحب بـن عباد، الخـوارزمـى، بديـع الزمـان الهمدانى، أبو اسحق الصابى، ابوالفرج الأصفهانى، الحريرى.

و في المغرب: ضياء الدين بن الأثير، أسامة بن منقذ، الكاتب الأصبهـانى، القاضى الفاضل.

و حيث أن الثروة الأدبية من الشـعر و النثر توسـع فـي هـذا العصـر، فـان المنهج قد قسم النصـوص وأصحابـه إلـى قسمين، فقسـم تنـاول مـا أنتجـه أهـل المشرق، و قسم تناول ما أنتجه أهل المغرب.

و منهج الصف الرابع لتاريخ الأدب يضع النقاط التالية للتدريس:

١- مقدمة: في انقسام الدولة العباسية إلى ممالك متفرقة شرقا و غربا، أثـر ذلك في الحياة الثقافية والأدبية، ظهور الآداب الاقليمية.

٢- حال اللغة و آدابها بالمشرق: التغيرات الطارئة على اللغة فـي الشرق، الشعر في المشرق و ما جد فيه، الترجمة لبعض الشعراء المذكوريـن فـي قسـم النصـوص.

٣- الخطابـة فـي المشـرق: الترجمـة لبعـض الخطبـاء المذكوريـن فـي قسـم النصوص.

٤- الكتابة في المشرق: دراسة بعض الكتاب في قسم النصوص.

٥- حالة اللغة و الأدب بالمغرب: الشعر في المغرب و ما جد فيـه دراسـة لبعض الشعراء المذكورين في قسم النصـوص.

٦- الكتابة في المماليك الغربية: دراسة بعض الكتاب الوارد ذكرهم في قسم النصوص.

هذا الجزء من المنهج يعتني كما نرى بتقسيم المناطق، ثم بتوضيح حالة اللغة و الأدب في هذه المناطق، و بدراسة حياة الشعراء و الكتاب، و ذلك كله لإعطاء فكرة كاملة عن اللغة و آدابها و عن تطور الاتجاهات الأدبية و نمو هذه الثروة الأدبية.

و منهج الصف الرابع للأدب المعاصر ينص على الأقسام التالية:

اولا: المقالة:

١- التعريف بالمقالة، عناصرها، أنواعها، الفكرية، و الوصفية، والتاريخية، و السياسية، و النقدية.

٢- ازدهار من المقالة في العصر الحديث و أسباب ذلك، ميادينها، الصحف اليومية و المجلات، قيمتها و خصائصها.

٣- الترجمة لبعض كتاب المقالات الحديثين و المعاصرين أمثال: محمدعبده، على يوسف، أمين الرافعى، داود بركات، المنفلوطى، حافظ عوض، عبد القادر حمزة، محمد حسين هيكل، طه حسين، عبد القادر المازنى، عباس العقاد.

ثانيا: القصة:

١- التعريف بالقصة، أنواعها، قيمتها الأدبية و ميزاتها.

٢- القصة التقليدية في مصر، تأثرها بالمقامات و ألف ليلة و ليلة، حديث عيسى بن هشام للمويلحى، ليالى سطيح لحافظ ابراهيم، ورقة الآس لأحمد شوقى، القصة الأخلاقية المنظومة.

٣- فترة انتقال القصة المصرية.

٤- القصة الفنية: القصة التاريخية، القصة الاجتماعية.

٥- الأقصوصة: التعريف بها، تطورها العام في مصر، أقاصيص محمد تيمور، و توفيق الحكيم، و المازنى.

ثالثا: المسرحية:

١- التعريف بالمسرحية، أنواعها، الفرق بينها و بين القصة.

٢- نشأتها في الأدب الغربى و الأدب العربي.

٣- المسرحية المنظومة.

٤- المسرحية النثرية.

رابعا: الشعر:

١- مقدمة في النهضة الأدبية الحديثة في مصر و عواملها الكبرى: عربية (ب) غربية (ج) المطبعة و الصحف.

٢- الشعر و تطوره و ما جد عليه في الأوزان و الأساليب و الموضوعات الجيل الجديد و جهوده في ذلك و نزعاته التجديدية، جماعة أوبولو، الشعر التمثيلي و التاريخي و القصصي و الوطني.

٣- أعلام الشعراء: محمود سامى البارودي، حافظ ابراهيم، أحمدشوقى، خليل مطران، عبد الرحمن شكرى، عباس العقاد، ابراهيم ناجى، علي محمود طه.

٤- الشعر المعاصر: ما له و ما عليه:

و في الأدب المعاصر يضع المنهج النقاط التالية لتدريس الأدب العربي في المهجر:

المهاجر الأمريكية في الشمال و الحنوب، لم قصدها المهاجرون، حياة هؤلاء المهاجرين و الحهود التي بذلوها لإقرارحياتهم في تلك المهاجر، مظاهر ذلك في الأدب العربي هناك، نشأة الحياة الأدبية في المهاحر، عوامل النهضة الأدبية، الأدب المهجرى، فنونه شعرا و نثرا، خصائصه اللفظية والموضوعية، آراء النقاد في الأدب المهجرى، أدباء الشمال: جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، ايليا أبو ماضى، رشيد أيوب. أدباء الجنوب: دراسة أدبية لآثار طائفة منهم، الموازنة بين أدب المهجر و أدب البلاد العربية.

و منهج الصفين: الثالث و الرابع يضع النقاط التالية للنقد الأدبى. و هذه المادة لا تدرس في المدارس الاسلامية، و لكن نذكرها لأنها تفيد لمن أراد من طلاب هذه المدارس:

معنى النقد في القديم و الحديث، نشأة النقد العربي القديم، مسائل النقد العربي، وحدة العمل الأدبى عند نقاد العرب، الموازنات، السرقات الأدبية، اللفظ و المعنى الأسس الفلسفية العامة للنقد الحديث، الأسس الحديثه لنقد الشعر، التجربة الشعرية، صياغة الشعر، الأسس الفنية لنقد القصة، الأسس الفنية لنقد المسرحية، دراسات تطبيقية للشعر و القصة و المسرحية دراسة نقد أرسطو، نقد قدامة بن جعفر للقصيدة و تأثره بأرسطو.(٢)

و هكذا تم استعراض مناهج الأدب المتبعة في جامعة الأزهر في مرحلة الثانوية و مرحلة الكلية. و الجامعات الرسمية في الهند قد قررت معظم هذه النقاط في منهجها، و لكن مستوى التدريسى فيها لا يزال في حاجة إلى العناية. أما المدارس الإسلامية فحاجتها إلى الإنتفاع بما ذكر أكبر، لأنها تهدف إلي فهم القرآن و الحديث، ثم إلى نشر الدعوة الإسلامية بين الناس. و هذا الفهم و ما يتبعه من الفوائد لا يتحقق الا برفع مستوى الدراسة الأدبية في هذه المدارس، و ذلك يحصل بالاستفادة من مناهج البلدان العربية. و الله الموفق.

---

(١) (خطة و منهج الدراسة للتعليم الثانوى) (مطبعة الأزهر بالقاهرة، ص٨ و بعدها و١٢٠ و بعدها)

(٢) (خطة مناهج الدراسة بكليات جامعة الأزهر) ص ٣٤٣ وبعدها،مطبعة الأزهر بالقاهرة ١٩٦٢.

تاملات حول شعر إمتياز داركار

بقلم: عزة كراره

شاعرة شابة مبدعة، قابلتها منذ عامين في منزل راعية الفنون والآداب الدكتورة ساريو دوشي في بومباي. تكتب باللغة الإنجليزية التي يستخدمها عدد كبير من الأدباء الهنود المعاصرين الذي ظهروا بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها وبعد أفول شمس الإستعمار البريطاني عن بلادهم. كانت إمتياز بوجهها الوضاء وشعرها المسدل الفاحم تجلس ساكنة رزينة في قميصها المزركش المتجانس الألوان فوق "السلوار" تجاذبني أطراف الحديث وتعرفني بنفسها . حولنا جمع من الفنانين والكتاب والشعراء أخص منهم بالذكر الشاعر المرموق نسيم إزيكيال الذي كان ينشد وسط الضحك والتصفيق بعض أبياته التي يحاكي فيها لهجة أهل جوجورات المميزة حينما يتكلمون بالإنجليزية.

علمت من إمتياز أنها مسلمة ولدت في لاهور وأمضت صباها وشبابها في بريطانيا، درست الأدب الإنجليزى والفلسفة ونالت درجة الماجستير. تزوجت من هندوكى تعرفت عليه هناك وأنجبت منه إبنة ورجعت معه إلى الهند حيث تقيم في بومباي. ليست إمتياز شاعرة فحسب، بل هي أيضا رسامة ذات طابع خاص مميز في الرسم ولقد عرضت لوحاتها في معرض أسمته "الحجاب Purdah" مما يوحي بأن إمتياز مشغولة البال بهذا الموضوع الوثيق الصلة بالإسلام والمرأة. يزين غلافه رسم من تصميمها يمثل الجز ء العلوى من امرأة عجوز شمطاء، لايبدو سوى وجهها المجعد به عينان صغيرتان مثلثتا الشكل ينسدل عليهما جفنان سميكان، وأنف أفطس غليظ وعنق من الحبال يختفي في طيات عباءة سوداء تنساب من فوق الجبين وتغطي الجزء الأسفل من واجهة الكتاب كما تمتد إلى ظهر الغلاف. نتبين من خلال طيات العباءة يدين من جلد وعظم وعروق. الشيء الوحيد الذي يضفي على هذا الوجه الصارم مسحة من السحر والغموض والروح الطيبة. هو خط الفم، ابتسامة الموناليزا على وجه عجوز شمطاء!

قبل أن أتطرق إلى شعر إمتياز داكار بالتفصيل، أريد أن ألقى نظرة عامة عابرة على الشعر الهندي المنظوم باللغة الإنجليزية. من العجيب حقا ما نلاحظه من أنه لم يظهر شعر إنجليزى ذو بال وأهمية إلا بعد انسحاب بريطانيا نهائيا من الهند. لقد كان هناك فعلا رواد أوائل كتبوا ونشروا باللغة الإنجليزية خلال القرن التاسع عشر ولكنهم قلة، من أشهرهم دون شك "تورو دات Toru Dutt" (١٨٥٦-٧٧) التي تعتبر أول شاعرة هندية تستخدم اللغة الإنجليزية في كتاباتها. غادرت الهند وأقامت في إنجلترا منذ نعومة أظافرها ولكن ذكريات طفولتها الأولى في وطنها والحنين إليه ظلت تراودها وتظهر في أشعارها جنبا إلى جنب مع أصداء من قراءاتها في الأدب الإنجليزى والفرنسي. أما شعراء الرعيل الثاني ممن كتبوا باللغة الإنجليزية في النصف الأول من القرن العشرين أمثال"أوروبيندو جوس Aurobindo Ghose"

"ساروجينى نايدو" Sarojini Naidu وغيرهم، فينقصهم الإحساس الدفين باللغة الذي نجده إلى حد كبير عند الكتاب الذين ظهروا بعدهم.

هنا يراودنا سؤال جوهري، هل من الممكن أن يعبر المرء عن أفكاره وأحاسيسه تعبيرا أدبيا صادقا بلغة غير لغته الأصلية؟ يرد على هذا التساؤل "بودها ديفا بوس Boddhadeva Bose" حين يقول: "بالنسبة " للهنود/ الإنجليز" في يومنا هذا ، فهم دون شك جادون ولاتنقصهم الموهبة ولكنه من العسير أن نتوقع نموهم كشعراء يكتبون بلغة تعلموها من الكتب فقط وقلما يسمعونها في الطرقات أو حتى في منازلهم... إنهم لا يدركون أن الشعر "الهندى الإنجليزى" ليس إلا "حارة سد" اصطفت على جانبيه مجموعة من حوانيت التحف، ولكنه لايؤدي إلى مكان ما". ثارت على هذا القول ثائرة الكتاب والشعراء وعلى رأسهم "نسيم إزيكيال" الذي أجاب بقوله: "لاشك أن السيد بوس مجرد تماما من أ ي إحساس بالتاريخ! ألم يخطر بباله أنه منذ أن أصبحت اللغة الإنجليزية وسيلة التدريس في التعليم العالي بالهند سوف يقوم بعض الهنود بطبيعة الحال بنظم الشعر بهذه اللغة، مثلما يكتب هنود آخرون تعليقات سياسية ومقالات فلسفية وفحوصا اجتماعية ودراسات اقتصادية إلى غير ذلك؟ إن الظروف التاريخية تنشأ عنها نتائج ثقافية... وعلى هذا فكتابة المرء الشعر بالإنجليزية لأنه لا يستطيع أن يكتبه بأي لغة أخرى .

يخوض "وليام والش William Walsh" الإنجليزى مضمار هذا الجدال في كتابه عن "الأدب الهندى باللغة الإنجليزية" (Indian Literature in English, Longman 1990) فيذكر قول "رامانوجان Ramanujan" في حديث له مع "ب.لال P.Lal" (ص ١٥٧) "ليس لدى رأى قاطع بالنسبة للهنود الذين يكتبون بالإنجليزية، "بودهاديفا بوس" يعارض هذه الفكرة تماما وأنت توافق عليها، أما أنا فأرى أن السؤال الحقيقى الذي يجب أن يطرح هو، هل باستطاعتهم أن يفعلوا هذا؟ وإذا استطاعوا، فسوف يفعلون." وينهي "والش" الجدال بقوله: "إنهم دون شك يستطيعون ، وهم بكل تأكيد سوف يفعلون:

"They certainly can, and they surely will"

من أهم هؤلاء الكتاب الهنود الذين وجدوا في لغة ليست لغتهم الأم وسيلة يؤلفون بها القصص والروايات ويبدعون فيها النظم الشعرى؟ إنهم ينتمون عادة إلى الطبقة الوسطى، متعلمون تعليما عاليا وعلى دراية تامة بالثقافة الغربية الحديثة. نشأ أغلبهم في أسر تستخدم اللغة الإنجليزية إما كلية أو بالإضافة إلى لغة محلية في حديثها اليومي، أسر يعمل فيها الأب أو الأم بمهنة التدريس أو النشر أو المحاماة أو الطب أو مهنة تدر عليهم المال الكافي الذي يسمح بعيشة رغدة ينعمون فيها بنعم الحياة المتحضرة من كتب وفن وموسيقى وإمكانية السفر إلى الخارج. أرسل الأبناء إلى مدارس ممتازة للغة الإنجليزية حيث استهواهم الأدب الإنجليزية من باكورة حياتهم. كثير من الشعراء غادر الهند وسافر إلى الخارج لإتمام تعليمهم أو بحثا عن حياة جديدة. لم يختلفوا في ذلك عن الأجيال السابقة من مثقفي الهند زكتابها، ومثلهم فضل البعض الإقامة في الخارج بينما اتخذ البعض الأخر قرارا بالعودة إلى الوطن، مما كان له دون شك أثر بالغ على حياتهم وعلى عملهم. نجد أن مكانة هؤلاء الكتاب إلى حدما، هامشية بالنسبة للمجتمع الهندوكي وهذا يرجع، ليس فقط إلى اللغة الإنجليزية التي تبنوها لغة لهم، ولكن بسبب انتماء كثير منهم إلى طوائف أخرى مختلفة وأيضا لثورة معظمهم ضد التقاليد الموروثة أو لكونهم يعيشون خارج الهند. من الملاحظ أن الشعراء الهنود/ الإنجليز يكونون عادة طبقة في المجتمع متأثرة إلى حد بعيد بطريقة الحياة الغربية الحديثة وأنهم يعيشون في مناطق يغلب فيها تلاحم الحضارات المختلفة مثل بومباي ولاهور. ورغم ما يزعمه"بوروشوتام لال" في "الشعر الهندى/الإنجليزى الحديث" سنة ١٩٨٧ يقول إن نصف عدد الشعراء في بومباي وثلثهم في مناطق أخرى بالهند والباقي في الخارج. هناك بلا شك شعراء لهم مكانتهم المرموقة في كلكتا ودلهي ولكن يبدو أن كثرتهم الكاثرة في بومباي كما أن لاهور التي ولد فيها بعض من نبغ من الشعراء، تابعة الآن لباكستان.

من الطريف أن زيجات هؤلاء الشعراء، تعكس مكانتهم كصفوة هامشية متأثرة بالغرب إذ نجد البراهميني يتزوج المسيحية والذي أصله فارسي يتزوج

هندوكية تربت في أوربا والمسيحية تتزوج يهوديا أمريكيا والمسلمة هندوكيا وهكذا تختلط الديانات والجنسيات.

هناك بعض الإختلاف في جيل الشعراء الجدد من مواليد ما بعد ١٩٤٤، الذين ينتمون إلى أسر من طبقة العمال وصغار التجار الذين قد لا يكلمون الإنجليزية ولكن الأبناء تعلموا في مدارس اللغة الإنجليزية التي انتشرت في البلاد، كما أنه من الملاحظ أن عدد من يتكلمون قد لا يتكلمون الإنجليز ازداد من ثلاثة ملايين زمن الإستقلال (١٩٤٧) إلى أكثر من عشرين مليونا في الوقت الحاضر وعم طبقات أوسع في المجتمع . ومع أن اللغة الإنجليزية لا يتعامل بها سوى حوالي ٤٪ من مجموع سكان الهند، وليس لها موطن معين، إلا أنها تستخدم في الأوساط المهيمنة على سياسة الدولة بنواحيها واهتماماتها المختلفة. قد ينتج عن هذا الإنتشار أن تتغير معالم اللغة وتكتسب طابعا هنديا من حيث تركيب الجملة وترتيب الكلمات فيها ومن حيث الإصلاحات اللغوية وطريقة النطق إلى غير ذلك. وهذا في حد ذاته، قد بدل كما يرى "بروس كنج" على تغير في وجهة النظر. لم تعد اللغة الإنجليزية هي لغة الحاكم المستعمر، بل صارت لغة الهند الحديثة وأصبح للكلمات والتعابير، دلالات ومعانٍ قومية تفضح عن أحاسيس صادقة تنبع من حقائق واقعية. نرى هذا واضحا في كتابات كثير من الشعراء أمثال "كاملا داس "Kamala Das"، "برتيش ناندى Pritish Nandy"، " كيكي دارو والا Keki Daruwalla "، نسيم إزيكيال Nissim Ezekiel"، جاينتا ماهباترا Jayanta Mahapatra"، راما نوجان Ramanujan" وغيرهم.

تدخل "إمتياز داركا" في نطاق هؤلاء الشعراء من حيث تمكنها التام من اللغة الإنجليزية وألفتها بالأدب الإنجليزي: فإذا كتبت باللغة الإنجليزية، فلأن هذه اللغة تطاوعها أكثر من أي لغة أخرى. كانت "كاملاداس" تقول إنها لجأت للكتابة بالإنجليزية لعدم وجود شعر معاصر بلغتها العرقية وهي "المليالم" حينما بدأت تكتب وكذلك يقول "مانوهار شتي Manohar Shetty" إن لغة أسرته وهي "تولو Tulu" تفتقر إلى أي نوع من الأدب المبدع الجاد الشيء نفسه

ينطبق على شعراء الهند من أصل فارسي الذين يستخدمون اللهجة الجوجوراتية في حياتهم اليومية . حقيقة أن "الأوردو" وهي لغة إمتياز العرقية، لغة أصيلة لها تاريخها وأدبها المرموق ويكفيها فخرا في العصر الحديث أن الشاعر المعروف: محمد إقبال نظير رابندر انات طاغور كتب بها ، ولكن إمتياز نالت تربية انجليزية وعاشت في انجليز فاصبحت اللغة الإنجليزية أسلس وأسهل لها في الكتابة. نضيف إلى هذا أن النشر بالإنجليزية يفسح مجال الإنتشار في جميع مناطق الهند بلغاتها المختلفة وبالطبع في العالم كله.

إمتياز داركار إمرأة مسلمة أمضت نشأتها الأولى هي إنجلترا وذاقت طعم الغربة والإغتراب وهذا ينعكس في شعرها. كتاب "الحجاب" الذي سبق أن ذكرته آنفا ، ووصفت الرسم الذي على غلافه من تصميم الشاعرة الفنانة، ينفرد بطابع خاص في المواضيع التي يتناولها والتي تنحصر في دائرة المرأة المسلمة وحياتها في وطنها بين أهلها وفي غربتها. كثيرا ما نجد في القصيدة الواحدة إنتقالا في الصور التي تجول بخلد امرأة بين الحاضر والماضي. والصور واضحة جلية كأنها تمثيلية على مسرح الذاكرة.

One day they said — في يوم ما قالوا

لقد شبت الفتاة، وآن لها أن تحتشم.

She was old enough to learn some shame.

جاءت الأمور طبيعية جدا.

She found it came quite naturally.

Purdah is a kind of safety. — الحجاب فيه شيء من الأمان

The body finds a place to hide.. — فيه للجسد دروة وملاذ.

The cloth fans out against the skin — ينتشر الثوب حول الجلد

much like the earth that falls — مثل التراب الذي ينهال

على القبر حين يوارى فيه أجساد الموتى

on coffins after they put the dead man in.

تعبر الشاعرة في هذه القصيدة "الحجاب ١" عن أحاسيس فتاة قريبة العهد بالحجاب وكيف يبدو لها العالم من خلاله وكيف تبدو هي للعالم وكأنها تراقب نفسها من الخارج ثم تنغمس شيئا فشيئا إلى داخل ذاتها 'inward and again inward' إنها لا ترفض الحجاب ففيه أمان حين يخفي هذا الجسد الذي تعودت أن تتعامل معه بحذر فهو يضم شيئا لا تمتلكه : بين فخذيها : إحساس بالإثم.

carefuly carrying what we do not own:
between the thighs, a sense of sin.

لاتكاد الفتاة تتعدى مرحلة الطفولة حينما تجد جسدها محط اهتمام الرجال، يخيفها هذا فتصرخ مستنجدة بأمها لتحميها بالحجاب: (قصيدة "الرجوع إلى الوطن")

Mummy put me in Purdah
or he'll see the hair sprout in my lap.
Mummy put me in Purdah quick
or he'll see.

ولكن الحجاب يجعلها تنطوي على نفسها فتنكمش وتتوارى وتذوب في داخل كيانها. في قصيدة أخرى "الحجاب ٢" ننتقل إلى مجمع من المساكن في حي مسلم في بلد غربي فنسمع:

The call breaks its back — النداء يقصم ظهره،
يدوي بين المساكن: "الله أكبر"...
across the tenements."Allah-u-Akbar'..
Your mind throws black shadows — وفكرك يرمي ظلالا سوداء
فوق مرمر رطبته أجيال من الموتى.
on marble cooled by centuries of dead
A familiar script racks the walls. — كتابة مألوفة تشد الحائط.
The pages of the Koran — صفحات القرآن
turn, smooth as old bones — ملساء كالعظم العتيق، تقلب ورقة ورقة
in your prodigal hands — بين يديك المسرفتين
in the tin box of your memory. — وفي "حصالة" ذاكرتك

تقرقع عملة من السلوى،
a coin of comfort rattles
تحمي من وحشة الغربه.
against the strangeness of a foreign land.
سنوات من وهج الشمس تركزت
Years of sun were concentrated
في إصبع مولانا الداكن الغليظ
into Maulvi's fat dark finger
يهرع به فوق الصفحة،
hustling across the page,
يلكز الكلمات إلى ذهنك:
nudging words into your head;
كلمات صافية مبهمة المعنى،
words unsoiled by sense,
صوت نقي على اللسان،
Pure rhythm on the tongue.
الجسد يهتز مع الإيقاع،
The body, rocked in time
ومعه عشرون آخرون،
with twenty others, was lulled
هدهده النغم فظن،
into thinking it had a home.
أنه وجد الوطن.

هنا تلعب الذاكرة أيضا دورها الفعال حين ينقلنا صوت المؤذن إلى الماضي، إلى الوطن حين كانت الفتاة طفلة مع أطفال يحفظون القرآن على يد معلم ينشد الآيات ويرددها الصغار دون فهم ، يسحرهم الإيقاع والنغم فيتمايلون طربا. هنا يطرأ فاصل مسرحي قصير داخل إطار مشهد الدرس إذ نرى فتى لم يكد يتعدى الخامسة عشر ، حديث الرجوع من الحج، ينظر إلى فتاتنا نظرة ذات معنى لا تنم عن أي قدسية ، يرمى زهرة على الكتاب في حجرها. لقد وقع عليها اختياره فملأ خياله أحلام يقظتها لأيام ، وطرأ تغيّر في جسدها ، فكعب ثدياها.

"Your breasts, still tiny, grew an inch."

ينقلنا الأذان بعد ذلك إلى الحاضر وإلى الفتيات الآتي كانت تعرفهن واللآتي فرض عليهن نوع من التبتل لأنهن في بلد غريب وعليهن أن يحافظن على عفتهن وأن يتعلمن كيف يلففن بهجتهن في حجاب الفكر.

unwilling virgins who had been taught
especially in this strangers land, to bind
their brightness tightly round.
whatever they might wear,
in the Purdah of the mind.

يجب أن يحترس من رجال هذا البلد الذي اتخذوه وطنا وألا يفكرن إلا في أبطال وطنهن الأصلي وفي أمجاد أسلاف أبناء جنسهن،

The cracked voice calls again — الصوت الأجش يكرر النداء.
A change of place and time — تبدل المكان وتبدل الزمان
Much of the colour drains away. — تلاشت بهجة معظم الألوان
وأزهي الظلال صارت في الأحلام
The brightest shades are in your dreams,
كتابا مصورا، شريطا من فيلم.
a picture - book, a strip of film.
The rest forget to sing. — والباقي.....نسى الغناء.
The man you knew — الرجال الذين كنت تعرفينهم
إنهم من تاريخك الماضي ؛ يخطون
were in your history, striding proud
بخطى واثقة، شامخين فوق أرض خصبة
with heavy feel across a fertile land
A horde of dead men — جمع غفير من الأموات
held up your head, — يرفعون رأسك
above the mean temptations — فوق الإغراءات الخسيسة
of those alien hands. — لتلك الأيادى الغريبة
You answered to your race. — لبيت نداء جنسك.

ولكن الفتاة لم تقابل قطُّ أولئك الرجال العظام تقطر الدماء من لحاهم: تذكر فقط الشمس وهي تنسكب من يدى المعلم ولاترى إلا مثيلاتها كل يوم في الشوارع . تعرف ماضيهن وحاضرهن من طريقة مشيتهن الحذرة، ودون أن يتفوهن بكلمة تعلم أن لسانهن قد أثقلته لكنه برمنجهام أو ليدز. ماذا فعلن وكيف أصبحن حينما بزغن من الحجاب وبان الجسد الوضاء من خلال الأكاذيب؟

هناك سليمة ذات الجيد العالي والعينين الحزينتين؟ إستسلمت للعجوز الأجنبى وهي تتعجب من جرأتها ومن الجرم الذي اقترفته. ونسيم التي هربت من أهلها وجلبت لهم العار؟ لقد بكوا عليها واعتبروها من الموتى: أما هي فعاشت مع فتاها الإنجليزى الذي كان سيحررها من القيود،

تحاول أن تبتسم ، تحاول أن تكون منهم،

trying to smile and be accepted,

always on your knees. على ركبتيها، تتوسل دائما.

هناك أخرى رجعت ، تزوجت ابن عمها في عصفة من اللون الأحمر ما تفعل الفتيات المطيعات، أنجبت مولودا كل عام، ثم تمردت وتزوجت رجلا آخر ولكنها ما لبثت أن أصبحت صورة مماثلة لأمها بجسمها وطريقة تفكيرها ومحاولتها الدائمة إرضاء الجميع.

هل هذا ما تريد أن تقوله إمتياز؟ هل تريد أن تظهر المرأة الشرقية دائما مستسلمة، مصيرها واحد، سواء كانت في الشرق أو في الغرب، دائما مكبلة بالحجاب الظاهر أو الباطن ودائما تستعطف وتسعى لإرضاء الآخرين؟ هنا يخطر في بالي قول الكاتبة الهندية "بهاراتي موكارجى Bharati Mukherjee" المتزوجة من رجل أبيض وتعيش حاليا مع أسرتها في الولايات المتحدة، حينما تذكر في إحدى قصصها القصيرة "الهندوك": "لقد تربت المرأة الهندية لترضي " to please" ومهما حاولنا بكل حواسنا أن ترتبط أجسادنا بأوطاننا الجديدة – لا نستطيع الهرب من ماضينا"(من مجموعة "الظلام" Penguin, India 1990 ص ١٣٩). الحرية ليست من نصيب المرأة والعدل لاوجود له بالنسبة لها. تحاول أن تجد المأوى والسكينة في المسجد، في بيت

الله الرحمن الرحيم ولكن الحارس، الرجل العجوز يصدها ويذكرها بدناستها فالمرأة،

trails the month behind her. We are defiled.

يا لقسوة الرجال! حتى بيت الله يمنعون المرأة من اللجوء إليه باسم الدين ولكن "الله أكبر" هو الرحمن الرحيم الذي يجلب الراحة والطمأنينة والذي خلق الإنسان من علق. إن كلمة "بسم الله" لها مذاق خاص على اللسان وتزيل الشوائب من العقل كما أن دين الله هو ملاذ المرأة الوحيد، إنها تجد في الصلاة وفي مراسيم العبادة، الطمأنينة التي لا تجدها في حياتها اليومية سواء بقيت في وطنها أو هاجرت إلى الغرب.

نرى في قصيدة "منبوذ Pariah" المرأة التي تئن تحت وطأة الشعور بالغربة في بلد ليس مسقط رأسها، كل ما حولها يبدى لها العداء، البرد القارس في الشتاء يواجهها مثل عدو ضار والليل ينقض عليها مكشرا عن أنيابه. أصوات الناس تخيفها وحينما تضطر للحديث معهم، تتلعثم الكلمات على لسانها، نظراتها دائما منكسة فقلما ترفع رأسها. تشعر دائما بالذنب، ربما خرقت حدا من الحدود! ولكن أنى لهم أن يعرفوا معنى الإثم والقصاص والتقوى الحقيقية! تختفي وراء جلدها المشدود فوق صدرها. كل يوم يمر، يثبت قدميها فوق أرضهم لتعيش أكاذيبهم ولكنها تحلم بمستقبل تسير فيه مرة أخرى فوق أرض طيبة حمراء بين حقول من القصب تحت أشعة الشمس الموشاة بالذباب. المستقبل يترك أثرا على الماضي:

."The future leaves a trace upon the past"

في المساء تترك القناع مع الأغراب وتلجأ إلى ربها:

في المساء أمضمض فمي.

In the evening I cleanse my mouth

There is no help but Allah	لا ملاذ إلا الله
and the rituals	والشعائر:
wash the hands to the elbows,	اغسلوا الأيدي إلى المرفقين،

هفهفة أطراف الأصابع، a flutter of fingertips
شيء من السكينة. . a kind of peace
المنديل يربط من أطرافه

The handkerchief tied in the corners
فوق رأسي، ها أنا مستعدة. on my head, I am prepared.
ثم من فوق الكتف اليمين Over the right shoulder,
السلام. flick a prayer.
ها هو There
إنه - السوط it is - the whiplash
ذو الألم المألوف، of a familiar pain,
ومن ظهري ، ترتفع أجنحة.

and from my back , the surge of wings

ومن الطريف أن باستطاعة إمتياز داركار أن تتقمص شخصيتي المهاجر الغريب والمواطن وتفهم أن المواطن قلما يفكر مثلما يظن الغريب أنه يفكر ولكنه شعور داخلي للمهاجر يفرض عليه تفكيرا معينا. نجد الشاعرة تقول في مطلع نفس القصيدة:

ينحنى ظهري من البرد،

My shoulders hunch against the cold,
وينحني أكثر من أعينهم. and even more, against their eyes.
إنهم لا يحتقرونني، It's not that they despise me,
ولكن ما يرونه rather that what they see
مزعج: فإن مظهري is inconvenient: I make
لايتفق وتنسيق an untidy shape
شوارعهم، خرفشة تسربت on their streets, a scribble leaked
من إحدى مذكرات المستعمرات

out of a colonial notebook,

somehow indiscreet. بدون تحفظ.

وهذه النظرة واضحة جلية في قصيدة "قرنفلة بيضاء":

الصوت الأول: Voice I

It didn't matter to me that she was black لم يهمني أنها سوداء

I took her on my lap وضعتها على حجري

مع القرنفل الأبيض الذي اشتريته

along with the white carnations I had bought

for the front window, and the two للنافذة الأمامية، ومع

tins of food for the cat. علبتي طعام القطة.

She was shy, most of them are. كانت خجولة، معظمهم هكذا.

صغيرة، وديعة، لا تريد الكلام.

Quiet little thing, didn't want to talk.

يا للعيون الواسعة التي لديهم،

The huge eyes they all have,

accusing you of things تلومك نظراتهم على أشياء

You know you haven't done. تعلم أنك لم تقترفها.

My knees are too old now إن ركبتي ، مع الهرم،

لم تعودا تقويان على حمل الأطفال.

to take the weight of children

مفاصلي الملتهبة تؤلمني وتشتد وطأتها

the arthritis is bad, but worse

in winter. A tropical July, في الشتاء. حار شهر يوليو

this year, with the smell of tar هذا العام، رائحة القار تفوح

وهو ينحل من على الطريق، وأيضا،

melting off the roads, and yes,

عطر الزيوت الغريبة في شعرها،

the scent of strange oils in her hair,

spices rising off her hair, والتوابل التي تنطلق من جلدها.

too full, السيارة مكتظة،

heat pressing in. والقيظ يدخل مندفعا.

اعترف أني احسست بالراحة

So I must say it was a relief

حينما انزلقت من على ركبتي. ناديتها

when she slid off my knees. I called

her back, and gave her a carnation وأعطيتها قرنفلة

علها تشفع لي عن الأشياء كلها التي

to make up for all the things

I know I hadn't done اعلم أنني لم أقترفها.

Voice II الصوت الثاني

كانت السيارة نمرا شرسا، بطنه مليء

The bus was a roaring tiger, bellyful

بالماعز، ثغاؤها يدوي وهي تنطلق بجانبي

of goats that bleated past me

down the passageway. في الممر الضيق.

At times I am the tiger. أحيانا أكون أنا النمر.

At times the goat. وأحيانا الماعز.

Usually I smile, to reassure them.. عادة أبتسم، لأطمئنهم.

My mother said where سألتنى أمى من أين

أتيت بهذه الزهرة لقد تأخرت.

did you get that flower, you're late

قال أخي لقد وجدت لنفسها صديقا، أبيض.

Got herself a boyfriend, white, my brother said

بعد ذلك، في المرآة Later at the mirror

ثبت القرنفلة في شعري

I pinned her carnation in my hair,

حيث بدلت، عطرة ومجعدة مثل جلدها.

where it hung, fragrant and crumpled as her skin

الشاعرة تدرك تماما الفروق الجوهرية بين العالمين المختلفين الذين اضطرتهما ظروف تاريخية معينة أن يتعايشا فوق أرض واحدة، عالم المواطن الأصلي الغربي وعالم المهاجر الدخيل الشرقي. إنها تفهم وتتعاطف مع كليهما ، وهذا يبدو في القصيدة السابقة التي نقلتها كاملة. تقدم لنا الراوية مسرحية من فصلين أو كما تسميهما "صوتين"، الأول داخل سيارة عامة مكتظة بركاب من أجناس مختلفة حيث يتركز الاهتمام على سيدة إنجليزية عجوز وعلى طفلة هندية. لا يدور حوار بينهما، كل ما نسمعه هو المونولوج الداخلي للسيدة الإنجليزية حينما تعطف على الفتاة الصغيرة الواقفة وسط الزحام فترفعها لتجلس على ركبتيها. الحديث الذاتي يبين مكنون شخص واحد ولكنه في ذات الوقت يفصح عن رأى جماعى للمجتمع الإنجليزى الذي ساد واستعبد العالم في وقت ما، ثم اضطرته ظروف تاريخية أن يغير أفكاره ويبدل مفاهيمه السابقة بل وأن يتقبل صاغرا، أوضاعا ليس مقتنعا بها تمام الاقتناع. حوار السيدة الذاتي ، يظهر بلباقة فائقة الحيرة التي تعترى الإنسان الإنجليزي العادي الذي يجد نفسه موزعا بين رفض غريزي وتقبل عقلانى.

الفصل أو "الصوت" الثاني يتكون من مشهدين وينقلنا إلى الجانب الهندي. الصور التي تدور بخلد الطفلة في المشهد الأول، صور من قارة تختلف تماما عن أوربا، صور تنقلنا إلى بيئة غريبة كل الغربة عن "علبتى طعام القطة" والنوافذ الأمامية التي تزينها "فازة" بزهور القرنفل! تأسرنا الطفلة ببراعتها وجهلها التام للظروف التي جاءت بها إلى هذه القارة، إنها لاتزال تعيش في

ماضيها ببعض حواسها وبالبعض الآخر تدرك أنت عليها أن تتجاوب مع حاضرها، فتبتسم لتخرق الحاجز وتمد جسرا، مثلما فعلت السيدة الإنجليزية حينما تغلبت على نفورها الغريزي من لون الجلد الأسود، فاخترقت الحاجز ومدت جسرا برفعها الطفلة على ركبتيها.

المشهد الثانى من الفصل الثانى في منزل هندي، الأم قلقة على الابنة التي تأخرت فتتلقاها عند رجوعها بجملة واحدة متشابكة، تتسأل عن مصدر الزهرة ولكن اهتمامها الأول هو تأنيب الطفلة على تأخرها. يتدخل الابن بلهجة تهكمية لاذعة لا تنم عن قلق قائلا للابن أنها صادقت شابا أبيض أعطاها الزهرة. وهنا تبرز رجولة الشاب الهندي الغيور الذي يخشى على عرضه من اقتحام رجل غريب. الأم تخاف على ابنتها خوفها على طفلة والأخ لا يرى سوى المرأة. أما الفتاة، فتذهب إلى المرآة وتتزين، مدفوعة في ذلك أيضا بأسلوب بيئتها (يحضرنى هنا أيضا بعض التشابه مع قصة"الزائرون" لبهاراتى موكارجى)

لا تجد المرأة الهندية الراحة في الغرب فهي تعيش في ماضيها وتتوق إلى الرجوع إليه. تقول إمتياز داركار في قصيدة "الرجوع إلى الوطنGoing : "Home

سوف أذهب. ولكن دعنى أغلق النوافذ

I'll go. But let me close the window

or the tunnel will come in. حتى لا يدخل النفق.

القطار يتشمم طريقه على القضبان

The train nuzzles down the track

that leads back home. التي تعود إلى الوطن.

Your mind pulls into its station. يتوقف فكرك في محطته.

Your past climbs in, يتسلق ماضيك إلى القطار

puts down it's luggage يضع أمتعته على الأرض

and looks you in the eyes. ويحدق في عينيك.

أحيانا تظهر ثمار البطيخ

Sometimes there were watermelons

بشق عريض أحمر مثل لون العرس

split wide and wedding red,

fragrant　　　　　فواحة العبير،

تهزأ من نهار إنجلترا القاتم.

laughing at the greymouse english day

Her mind rewinds　　　　　فكرها يسترجع من جديد

أشرطة الغزل والأغانى البنجابية.

the ghazals and Punjabi songs

آلة التصوير من وراء عينيها

the camera behind her eyes

watches as she trails　　　　　ترقبها وهي ترقص

ويطير من خلفها – في تحرك بطيء–

slow-motion chiffon veils, dancing

خمارها الرقيق الشفاف

هي بطلة أفلام تأتى من الوطن

she is the heroine of films that come from home.

الأشرطة تسكب حقول الذرة الوضاءة

The reels spill out bright fields of maize

and a broad, singing man　　　　　ورجل عريض المنكبين يغنى

who flirts with her　　　　　ويغازلها

through the dingy town　　　　　في المدينة القاتمة

Why did you leave?　　　　　لماذا رحلت؟

Why did you come back?　　　　　لماذا رجعت؟

....

The house lit up.　　　　　البيت مضاء.

الباب مفتوح. The door thrown open.

أمك المتوفاة تنتظرك Your dead mother waiting

واقفة أعلى الدرج. at the top of the stair.

صرخة من القلب... كيف ترجع إلى الوطن وقد ماتت أمها وزال الماضي الذي كانت تعرفه؟ ماضيها متقوقع في بعض الأغاني والأفلام، والأغاني والأفلام ليست إلا أحلاما. رحلت لتبحث عن عالم آخر فيه ما تريد ولكنه لم يعطها ما تمنت ، كيف ترجع إلى الماضي؟

So even when I've tried the world and found it wanting tell me how can I come home?

المرأة والبحث عن ذاتها من خلال علاقتها بغيرها في المجتمع الذي تعيش فيه هو المحور الذي يدور حولها شعر إمتياز داركار. هناك عدة قصائد تعطينا صورا حسية لأنماط من النساء الهنديات من الطبقة الفقيرة في المجتمع، أم زارينا مثل، تبدو غليظة القلب لأنها لا تظهر انفعالا عندما يخبر ها الطبيب أن في جوف ابنتها الصغيرة ذات الست سنوات، مرضا عضالا سوف يظهر ليس غدا ولا في الأسبوع القادم، ولكن في يوم ما بعد عشر سنوات من الآن". كيف تتوفر لها المشاعر والأحاسيس الرقيقة لتفكر فيما سوف يحدث بعد عشر سنوات وهي مشغولة البال بالحاضر، بالجوع الذي ينهش أمعاءها، بأولادها الأربعة وزوجها السكير.

إمرأة الأخرى، مجهولة الهوية تمثل الملايين من شاكلتها، تبتاع من السوق بعض الخضروات، تشتاق إلى "فجلة" بيضاء، تلتقطها وتتخيل مذاقها الحاد بين أسنانها ولكنها تتركها لكي لاتكون مسرفة. تحصى دريهماتها بعناية وتربطها في الساري عند الوسط وترجع إلى البيت لتواجه نظرات حماتها القاتمة . تقطع أوراق الحصار فتصطبغ يداها بعصيرها، تحرط البصل ناعما وتلقي بالجميع في القدر (بالطبع مع الملح وحبوب الكمون) وتضعه فوق النار وهي تحمى وجهها من اللهب. الكلمات اللاذعة التي ألفتها تصفعها: مسرفة، أنفقت النقود، واللعنات تنهال على والديها. تقبع كعادتها على الأرض بجوار الموقد وحينما يعود الرجل، لاترفع رأسها ولاتنظر في وجهه ويزداد انحناء ظهرها. لايحق

لها أن تتكلم. تراقب ألسنة النار الوضاءة وهي تلفح جوانب القدر الأسود العتيق. هذا هو البيت الذي أرسلت إليه والرجل الذي ارتبطت به والمستقبل الذي ولدت من أجله.

This was the house she had been sent to, the man she had been bound to, the future she had been born into.

كان القرار الوحيد الذي عرفته، شعلة أخرى تتأجج في الظلام . إمرأة أخرى نحمي وجوهنا من اللهب.

Another torch, blazing in the dark. Another woman. We shield our faces from the heat.

هذه بعض الأمثلة من أشعار إمتياز داركار التي تنتمي إلى فئة الشعراء المعاصرين الهنود الذين يستخدمون اللغة الإنجليزية وسيلة يعبرون بها عن أنفسهم. لقد برعت مثلما برعوا في تطويع لغة ليست لغتها الأم لتعبر بها عما تريد أن تقوله ولا شك أنها تأثرت مثلما تأثروا بأنماط الشعر الغربي الحديث ولكنها لم تحكه محاكاة عمياء بل ظلت تحتفظ بشخصيتها المستقلة التي تجعل من شعرها تعبيرا فريدا عن حالة الاغتراب التي تشعر بها المرأة المسلمة الشرقية المثقفة أينما كانت.

الشعور بالتغرب من خواص حياة المدينة الهندية الحديثة. لقد وسعت الهوة بين حشود الهندوك في المناطق الريفية وبين الأقلية من سكان المدن من حيث نمط المعيشة الاقتصادية والحياة الثقافية وفي أحيان كثيرة، عدم الالتزام بقواعد المعتقدات الدينية . وكتاب الشعر الإنجليزي من الهنود ينتمون لهذه الفئة من الأقلية، فهم إلى حد ما غرباء في بلادهم وغرباء في البلاد الغربية التي ينتمون إليها بتربيتهم وثقافتهم. لقد تحولوا عن القضايا الوطنية التي شغل بها الشعراء السابقون لهم والذين كافحوا بكل ما لديهم من أجل الحرية والاستقلال. شعراءنا والكتاب المعاصرون عامة، يبحثون عن ذاتهم وينظرون إلى العالم نظرة ناقدة فاحصة غالبا ما تكون متشائمة لشعورهم الذاتي بالضياع. وهم في ذلك يسلكون مسلك كتاب الغرب من إمثال "مارسيل بروست "Marcel Proust و"صاموئيل بيكيت "Sameul Beckett وغيرهم. الضياع والبحث عن الذات ومن ثم عن الجذور، من العصر الحاضر ، البعض يجدها والبعض الآخر يظل

يبحث عنها. أنهي قولى بذكر أبيات للشاعر "برثاساراثي 'R.Parthasarathy من قصيدة "التغرب 'Exile":

هناك بعض النفع في التغرب

There is something to be said for exile:

إذ تدرك أن الجذور عميقة. you learn roots are deep.

......

ومع ذلك، فأهم ما في الماضي،

However, the most reassuring thing

أنه حدث. about the past is that it happened.

حول كتب الأطفال الهندية

بقلم: يعقوب الشاروني
أستاذ أدب الأطفال بالجامعات المصرية

منذ فترة ليست بالطويلة، لم يكن الناشرون فى الهند يهتمون بنشر كتب للأطفال. كانوا يجدون أنها غير مربحة، لأن الأسرة والمجتمع لم يكونا قد تنبها بعد، إلى أهمية الكتاب فى تنمية مختلف الجوانب المعرفية والعلمية والعملية للأطفال. كما أن كبار المؤلفين كانوا يتصورون أن الكتابة للأطفال لاتعطيهم الاحترام الكافى عند القراء.

ولكن فى السنوات الأخيرة، أعادت معظم دور النشر فى الهند النظر فى هذه الاعتبارات، وبدأ الاهتمام يتزايد بنشر كتب الأطفال.

وقد حدث مثل هذا فى مصر، قبل ظهور رائد أدب الأطفال كامل كيلانى، ولكن منذ بدأ كامل كيلانى نشر كتبه للأطفال عام ١٩٣٠، حتى عام ١٩٥٩، تقدمت تماما هذه النظرة إلى كتب الأطفال فى مصر، خاصة نتيجة الجهود التى بذلتها دار المعارف، أكبر دور النشر فى مصر والعالم العربي، والتى سبقت معظم الناشرين فى الاهتمام بنشر كتب الأطفال على نحو مكثف، وعلى مستوى فنى مرتفع.

• • •

وتوجد فى الهند حاليا كتب للأطفال تهتم بمختلف الأعمار، فهناك كتب يقرؤها الكبار بصوت مرتفع للأطفال، لسن مرحلة ما قبل المدرسة، أغلفتها شديدة الجاذبية، ورسومها رائعة، لأن هذا العمر فى حاجة إلى ما نسميه "كتب الصور"، يشاهدها الطفل ويتأملها وهو يسمع إلى النص مسجلا على شريط أو يقرأه الكبار للأطفال، وتوجد أيضا لهذه السن ، قصص هندية ممتعة ، تعتمد على الرسوم الجذابة، وتحتوى الصفحة على سطر واحد، تمثل قصة"بيت جديد لأربعة عشر فأرا"، ويقص الكتاب حكاية أربعة عشر فأرا، اضطرت للانتقال، لأن الأشجار التى كانت تعيش فى ظلها قد قطعت، وتسافر الفئران عبر أراضٍ وعرة، وتواجه كثيرا من الأخطار، وأخيرا تجد بيتا جديدا بالقرب من مورد مناسب للماء والطعام.

وفى مقدمة هذا الكتاب، يؤكد الكاتب أنه كتبه من خلال تجربته الشخصية أثناء حياته فى الريف، والقصة بسيطة وممتعة.

ورسوم هذا الكتاب، بالإضافة إلى أنها تجذب انتباه الطفل، فهى تثير خياله أيضا، بل تبعث البهجة فى نفوس الكبار الذين يقدمون هذا الكتاب إلى الطفل.

• • •

كذلك هناك قصص لغتها بسيطة، موجهة إلى الأطفال من سن السابعة، وكثير من الكتب الهندية الموجهة إلى هذه السن ، تهتم بتقديم الحقائق والمعلومات بشكل شبه قصصى، مثل قصة"البذرة التى تنمو "، وتتناول دورة حياة النبات ، والمخاطر التى تواجهها البذرة إلى أن يكتمل نمو النبات.

كذلك قصة "اليسوع السمين " ، التى تتحدث عن تحول البرقات إلى فراشات. وقصة "الضفدع ديكى" التى تحكى كيف تحول "ابودينة" الصغير إلى ضفدع كامل

إن الطفل يتعلم بسرعة عندما يثير الموضوع اهتمامه ، وهناك كتب هندية للأطفال وجهت إلى هذه الخطابية، فهى تقود الطفل إلى الاستكشاف والبحث

عن الإجابات، من خلال نشاطات بسيطة، تساعد على الفهم، والتعرف على العالم المحيط بالطفل.

هناك مثلا سلسلة كتب "تعلم وتقدم" أو "التعلم من أجل النمو" ، وهى موجهة إلى أطفال المرحلة الابتدائية، وتساعدهم على إدراك وفهم الأشياء العادية التى يتعامل معها الطفل، وتنمى فيهم أسلوب التفكير العلمى نحو الأشياء التى تقع فى محيطهم.

لقد تناولت هذه الكتب كثيرا من الموضوعات، بداية من الطفل نفسه، ومنزله، وعائلته، ومدرسته، والطرق التى يسير فيها ، وامتدت إلى مناسبات الاحتفالات المختلفة، والصحة، والتغذية، والمحافظة على الحياة، ليس بالطرق المدرسية المملة، لكن بأنشطة حية مسلية، تتضمن التلوين واللصق ووصل النقط، والتجارب التى تجعل الأيدى الصغيرة مشغوله دائما.

كما تتضمن فى نفس الوقت، الأساليب المختلفة لتنمية مشاعر الحب والتعاون وعمل الخير فى نفوس الأطفال، فتقدم الأغانى والأناشيد والألعاب حول كل موضوع.

كذلك هناك الكتب التى تعكس حقائق التغييرات فى الهند، مثل ندرة موارد المياه الطبيعية، وضرورة الحاجة إلى الحرص فى استخدام المياه، وتغير وظيفة المرأة ، فنرى مثلا فى القصص، فتاة تقود طائرة، أو مهندسة تبتكر آلة... كما نسمع حكاية والدين يتلهفان على إثبات أن طفلتهما متفوقة على الصبى الذكى الذى يعيش فى المنزل المجاور.

وهذه الكتب حافلة بالرسوم الملونة الجذابة، لكن كما يحدث كثيرا فى كتب الأطفال، فإن أسماء الرسامين لاتذكر ، حتى أن الصحف الهندية طالب بضرورة ذكر اسم الفنانين الذين يرسمون هذه الكتب، لأنهم يشاركون فى صنعها ونجاحها.

كذلك هناك سلسلة عنوانها "العلم فى الطريق إليك" أو "مقدمة العلم" مقصود بها تحويل العلوم إلى موضوعات مسلية، لقد وضع مؤلفو هذه الكتب أمام أنظاره المثل الصينى الذى يقول: "أنا أسمع وأنسى ، أنا أرى وأتذكر، أنا أفعل

وأفهم"، لذلك جعل المؤلفون كتبهم اكثر قربا لحياة الطفل، عن طريق الحديث حول الحقائق العلمية. العادية التي تحدث كل يوم فى بيئة الطفل، مثل الصوت والهواء والوزن والحجم والحركة.

ولغة هذه الكتب بسيطة، سهلة، يفهمها الطفل، أما الرسوم ، فكان يمكن أن تكون أكثر جاذبية، ومن المؤسف أن أسعار هذه الكتب ليست فى متناول عدد كبير ممن يحتاجون إليها.

كما تهتم قصص الأطفال الهندية، الموجهة إلى هذه السن بعنصر الفكاهة، لأن الأطفال يميلون فى مختلف الأعمار، خاصة فى السن من ٧ إلى ١٢ سنة، إلى وجود عنصر المرح أو الفكاهة فيما يقدم إليهم من كتب وفنون.

فهناك كتاب عنوانه"تحية للقمر"، والكتاب يدور حول ظهور القمر ثم اكتماله واختفائه، الشرح فيه قليل، والرسوم تحكى القصة بتشويق جميل، والرسوم نفسها حافلة بالمرح، خاصة الرسوم التى تبين كيف يحجب السحاب القمر، ولكن القمر يعود دائما الى الظهور....

وتوجد أيضا لهذه السن ، كتب تُعَرّفُ الطفل الهندى بحياة وبيئة الأطفال حول العالم، مثل كتب "ثمن ماذا أفعل" ، وقد كتبت القصص بطريقة واقعية، تتجاور فيها الأحداث مع المعلومات مع الأنشطة التربوية، مثل الألغاز والألعاب، وهى كتب ذات رسوم وإخراج جذاب، يعدها عن الجو المدرسى، وتقدم نموذجا لما يجب أن تكون عليه كتب المعلومات المدرسية،

وهذه السلسلة من الكتب، تأخذ القارئ إلى حياة وبيئة الأطفال فى أحد عشر بلدا حول العالم.

ومن قصص هذه السن ، ماينتقل من الواقع إلى الخيال والحلم ، مثل قصة "أزهار وفراشات"، التى تدور حول أخ وأخته يلعبان فى حديقة، وتنتهى بأن تتبين الفتاة أن رسم الفراشات خير من الإمساك بها.

ولعلنا نلاحظ فى كثير من هذه الكتب، الاهتمام الشديد بإعطاء المعلومات، مع الاستعانة أحيانا بالشكل القصصى، والاعتماد الرئيسى على الصور

والرسوم الملونة، فهى تحاول أن تتخذ من الشكل الفنى والإخراج المبتكر ، ما يعدها عن الجو المدرسى.

وهناك أيضا للعمر الأكبر، الكتب المستمدة من الحكايات الشعبية الهندية، لكن معظم هذه الأساطير تمتلئ بأحداث العنف والخداع، ومع ذلك صدرت منها أعداد كبيرة من الكتب للأطفال، مرسومة برسوم جذابة، لأن هذه القصص فى حاجة إلى من يعيد كتابتها ، بحيث تكون اكثر ملائمة للأطفال الذين لاتناسبهم كثيرا قصص العنف والخيانة والغدر.

كذلك فإن هناك مشكلة تواجه الذين يكتبون للأطفال فى الهند ، هى معرفة القاموس اللغوى للطفل، فهناك كتب للأطفال تستخدم كلمات صعبة بالنسبة إلى الفئة العمرية من الأطفال الذين توجه إليهم تلك الكتب، فى حين أنه يمكن استبدال تلك الكلمات بكلمات أسهل كثيرا.

وقد واجهت الكتابة للأطفال فى مصر هذه المشكلة، وكانت كثير من كتب كامل كيلانى حافلة بالكلمات الصعبة، التى يشرحها بين قوسين أو أسفل الصفحة لكن توجد حاليا فى المكتبة العربية، دراسات متعددة، تتضمن قوائم بالألفاظ التى يستخدمها الأطفال المصريون فى مختلف مراحلهم العمرية مثل دراسات الأستاذة الدكتورة ليلى كرم الدين والأستاذ الدكتور حسن شحاته والدراسة التى قام بها يعقوب الشارونى حول استخدام الفصيح من ألفاظ الحديث اليومى فى الكتابة للأطفال، والتى أرفق بها قائمة بحوالى ٣٥٠٠ كلمة فصيحة ، متداولة فى الحديث اليومى.

كذلك تقع بعض كتب الأطفال الهندية، فى إشكالية الاستعانة برسوم على مستوى فنى مرتفع، لكنها غير جذابة للأطفال، ونذكر كمثال كتاب "قصةغراب"، هو كتاب مصور لأطفال ما قبل المدرسة، لاتوجد فى كل صفحة من صفحاته إلى جملة واحدة، لكن رسوم هذا الكتاب تشبه الرسوم بالحبر الصينى، وعلى مستوى فنى مرتفع جدا، لكن من الصعب على صغار الأطفال أن يفهموا هذه الصور أو يحبوها، خاصة وانها تعتمد على الخطوط وليس بها ألوان.

وهناك كتب هندية للأطفال للسن من تسعة إلى أحد عشر عاما، تهتم بالناحية الواقعية والعلمية، تتناول موضوعات ممتازة، ومكتوبة ببساطة، مثلا: كيف تَحَوّلَ بالون بطئ، إلى تغاثة سريعة، لكن الرسوم لاتكون أحيانا على مستوى النصّ.

ومن بين القصص الموجهة إلى هذه السن ، قصص مأخوذة من التاريخ الهندى، تمجد من كافحوا فى سبيل حرية بلادهم ، لكن هذه القصص تعتمد أساسا على الوصف، ولايوجد بها حوار يساعد على أن يجعل الشخصيات اكثر حياة ، إنها تمتلئ بمدح الأبطال لكنها لاتشعرنا بإنسانيتهم، وذلك مثل كتاب "المنتصر".

كذلك لا بد أن نلاحظ أن عددا كبيرا من الناشرين الهنود، يتجهون إلى تفضيل نشر القصص البوليسية وقصص المغامرات، ومع ذلك فإن القصص الخيالية، خاصة التي تمزج الخيال بالمرح، تجد إقبالا كبيرا من أطفال الهند.

ويهمنا هنا أن نقف أمام ثلاثة نماذج متميزة من كتب الأطفال الهندية، صدرت فى عامى ١٩٩٢ و١٩٩٣م.

فهناك كتاب متميز للكاتبة"سيجوان ستريفستاف"، عنوانه "لاوقت للخوف وقصص أخرى" وهذه الكاتبة المشهورة ، قدمت كثيرا من الكتب المصورة لسن ما قبل المدرسة.

إنها تعرف ماذا يريد الأطفال أن يقرأوا ، كما أن لديها قدرة مدهشة تستحوذ بها على اهتمام الطفل، بحيث يجد فى كتاباتها مشاعرة ومشاكلة ومخاوفة، ويكتشف أنها أشياء عادية ، ومشتركه بينه وبين غيره من الأطفال.

والأكثر أهمية من ذلك ، أن شخصياتها واقعية، وليست مثل تلك الشخصيات المتكلفة، التى يحشرها بعض المؤلفين فى كتاباتهم للأطفال الصغار،

إنها شخصيات غاية فى الطيبة، ولكن عندما يسوء خلقها، تصبح شريرة وقاسية!!

اننا نجد فى قصص سيجوان أطفالا يضايق بعضهم بعضا بدون رحمة، ويدبرون المقالب أحيانا لمن يحيط بهم من الكبار، ولكن عندما تحين لحظة المواجهة ، يبرز العطاء المتناهى، والتعاطف والشجاعة، كل ذلك من خلال رؤية واسعة وعميقة لعالم الطفل.

وفى كتابها "لاوقت للخوف وقصص أخرى"، نقرأ سلسلة كاملة من القصص حول شخصيات يمكن أن تجدها بين معارفك وزملائك .

وتدور معظم القصص حول أطفال يظهرون شجاعة غير عادية فى الأوقات الصعبة، رغم ما يبدو عليهم عادة من أنهم أطفال عاديون.

فهناك الطفل الذى يقاوم الأمواج لينقذ حياته وحياة صديقه، بعد أن انقلب بهما زورق الصيد وسط ماء البحر، وهناك الطفل الذى يغامر بحياته ، ليوقف شاحنة كانت تسير مسرعة، فى سبيل إنقاذ حياة رجل جرح جرحا قاتلا. وهناك الفتاة التى اصطادت النمر بالقوس والسهم، فى حين تهرب الرجال الأشداء إلى أعالى الأشجار للنجاة بأنفسهم.

ولكن طباعة هذا الكتاب القصصى الممتاز ليست على مستوى محتواه الأدبى ، فطباعة الألوان ونوعية الأوراق التى طبع عليها الكتاب، أفقدت الرسوم كثيرا من جاذبيتها.

وهناك كتاب آخر صدر عام ١٩٩٣م للكاتبة نفسها ، اسمه "الجار الغامض وقصص أخرى"، ومعظم قصص هذا الكتاب قد سبق نشرها فى الصحف ومجلات الأطفال، مما يؤكد تزايد الاهتمام فى الهند بنشر قصص الأطفال فى أجهزة الإعلام المقروء.

وقصص هذا الكتاب تدور حول مواقف إنسانية، يتعرض لها الأطفال عادة، مثل الفتاة التى تريد تكوين صداقة مع جارتها الجديدة، لكنها لاتعرف كيف، والإبن الذى تسافر أمة بعيدا عن البيت لإكمال دراستها، فينفطر قلبه، لكنه يحاول أن يتفهم دوافع والدته، ثم قصة الغلام الذى يواجه بشجاعة حقيقية مرض أمة القاتل، والفتاة التى تستطيع أن تشق لنفسها طريقا فى عالم الرجال.

وهذا الكتاب قد تم إنتاجه بعناية، فغلافه ورسومه جذابة، ممتلئة بالحياة والحركة، تشد انتباه الأطفال وتجذبهم إلى قراءته.

والنموذج الثالث الذى نود أن نقدمه هنا ، صدر فى الهند عام ١٩٩٣م، وهو كتاب لقصص خيالية، من تأليف "كلبانا سواميناثام" ، واسم الكتاب"المغامرات الحقيقية لأمير تيتانج"، وهو كتاب سيتمتع به الأطفال من كل الأعمار ، لأسلوبه المتدفق، وما يحفل به من دعابة.

ويدور الكتاب حول ملك وملكة، مشهورين بالقسوة والشروالغباء، يقاومها أمير يدعو إلى الإصلاح لكنها قصة مكتوبة بطريقة ساخرة خفيفة الظل يساعد على ذلك جوها الخيالى الجذاب القوى التأثير.

ورسوم هذا الكتاب وألوانه جذابة ومتميزة، تضيف إلى قصص الكتاب جاذبية أكبر.

إن قصص الأطفال فى الهند قد بدأت مسيرتها الناجحة ، ولاشك أنها ستصل خلال السنوات القادمة إلى مكانها اللائقة بها، بين أنواع الأدب الهندى الحديث.

المراجع:

- مقال "الحقيقى والخيالى" بقلم "ديبا أهاروال"، وهى مدرسة لغة انجليزية سابقة، وتكتب حاليا للأطفال، باللغتين الهندية والإنجليزية.
- مقال "التواصل مع الأطفال" بقلم "ميحايا حوش"، وتعمل مستشارة ومحررة بإحدى دور النشر الكبرى فى الهند، منشور بالمرجع السابق.
- مقال "حقيبة كتب" ، بقلم "أنيتا لال" ، مؤلفة لأكثر من عشرة كتب للأطفال، وتقوم بنقد كتب الأطفال فى الهند طوال العشرين عاما الماضية.
- المرجع السابق.
- مقال"قراءة ممتعة"، بقلم موبيشا مكيدان، ناشرة وكاتبة للأطفال بالهند منذ عشرين عاما.
- المرجع السابق نفسه.
- مقال "كتب هندية حديثة للأطفال" ، بقلم "تيلما سيبها" ، كتبت أكثر من عشرة كتب قصصية للأطفال، تعتمد على الخيال، وفازت بعدد كبير من الجوائز، وتكتب بالهندية والإنجليزية.
- المرجع السابق نفسه.

الهند و أعلام الهند
فى نظر شعراء مصر الجدد

بقلم د/ محمد اسلم الإصلاحى
الأستاذ المشارك بجامعة كشمير

مازالت ولاتزال بلاد الهند موقع الإعجاب والتقدير لدى العرب بوجه عام ولدى سكان أرض الكنانة بوجه خاص فبطون التاريخ مملوءة بالشواهد والأحداث التى تميط اللثام عن وجود أواصرمتينة بين حضارة الهند العريقة القدم وحضارة مصر العظيمة الشأن وقد لاحظت اصالة هذه الأواصر برأس عينى فى اثناء زيارتى لمتحف القاهرة فى أواخر ١٩٨٥ وفى ذلك الحين تعجبت لما افادنى أحد من عمال المتحف بأن الأقمشة التى تلف هذه المومياءات هى مستوردة من الهند وذلك قبل حوالى أربعين قرنا وان دل هذا على شئ فانما يدل على أن الروابط التجارية والثقافية والدينية بين الهند ومصر قد بدأت قبل آلاف من السنين، وما اطلعنى عليه العامل المذكور لم يكن مجرد كلمة افواه بل هو حقيقة تاريخية ثابتة كما يتبلور من العبارة التالية للمؤرخ الشهير العلامة سليمان الندوى الذى يقول:

"وللمنتوجات الهندية الرقيقة دائما شهرة واسعة النطاق وهذا ثابت من بيانات كافة الأقوام بحيث أن الأقمشة المنسوجة فى الهند هى أكثر رقة واناقة ويقال ان مومياءات مصر ملفوفة بثياب رقيقة منسوجة فى الهند"(١).

وفيما يتعلق بعراقة العلاقات الدينية بين الهند ومصر فنكتفى هنا بالإشارة ألى ما كتبته جيتاسين عن مشاركة الهنود والمصريين القدامى فى عقيدة التناسخ فهى تقول:

"Egypt and India both shared an inherent belief in the eternal cycle of life, death and rebirth..... The Egyption Ka or mystical soul could be compared in some respect to the "Atman" being transferred from one corporal body to the next". (2)

"يعنى ذلك فان الهند ومصر كليهما قد اشتركا فى العقيدة المتأصلة المتلخصة فى سلسلة الحياة والموت والبعث السرمدية... "وكع" المصرى أو الروح السرية يمكن من بعض النواحى مقارنتها بـ "آتمان" اذ انها أيضا تتحول من جسد إلى جسد آخر".

وفى سياق هذه الاقتباسات يمكن لنا القول ان جذور الروابط والعلاقات بين الهند ومصر قد نشأت وترعرعت منذ عهد الفراعنة حتى انها الآن قد اصبحت مثل شجرة الدوحة التى مازالت ولاتزال مزدهرة رغم مرور عدة آلاف من السنين وثمة عوامل عديدة وراء توطيد هذه العلاقات وارساخها ومنها أولا: عراقة حضارة الهند وقدامة ثقافة الهند وثانيا: نمو وازدهار الروابط التجارية بين البلدين منذ عهد عتيق وثالثا رغبة سكان كلا البلدين فى توسيع نطاق العلوم والمعارف ورابعا: اهتمام سكان كلا البلدين بالمنتجات الصناعية والمخترعات المتطورة التى يتم إنشاؤها فى كلا البلدين منذ زمن بعيد وتستمر هذه السلسلة من اقدم العصور كما ذكرنا آنفا وفى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى ان أحد من المؤرخين الأقدمين وهو ميتا فراست (Metaphrast) قد كتب عن الهند فى كتابه"أعمال الشهداء فى بلاد العرب" وقد نقله من اليونانية إلى اللاتينية سوريوس (Surius) فى كتابه "حياة القديسيين"

كالتالى: ان ملك الأحباش نفسه هو الذى قاد فصائله وجيوشه وكان عددها يبلغ مائة عشرين ألف مقاتل وانه امر ببناء سبعمائة سفينة هندية فى الشتاء (٣)، فالكلمة "سفينة هندية" تبرهن على ان العلاقات بين الهند ومصر لم تقتصر على التبادل التجارى والثقافى فحسب بل كانت دائرتها تشمل الاستفادة من خبرات كلا البلدين فى ميادين الصنعة والحرفة والتكنالوجيا وهذه السلسلة مازالت قائمة منذ القدم ومن هنا نشاهد ان سفن التجارية المحمولة بالتوابل والأفواه الطيبة الذكية والأقمشة والعقاقير والمعدات الحربية كانت ولاتزال تتجه إلى مراسى مصر وهكذا تصل سفن المصريين والعرب إلى سواحل الهند شاحنة بالبضائع الغالية الثمينة.

وايا كان الأمر فان الحقائق المذكورة اعلاه تثبت بصراحة ان قدامة العلاقات بين الهند ومصر لاتحتاج إلى مزيد من التوضيح والاستدلال وبعد هذه التوطئة الموجزة ندلف إلى ما قاله بعض شعراء مصر فى وصف الهند وبخاصة بعد مستهل هذا القرن وفى هذا الصدد يستحسن ان نشير إلى ان الشاعر الفيلسوف رابندر نات طاغور لما قام بزيارة مصر فى سنة ١٩٢٦ (٤)، دعاه أمير الشعراء شوقى بك إلى منزله "كرمة ابن هانى" المطل على النيل واستقبله ببالغ حفوة وتكريم وأقام بهذه المناسبة حفلة شأى اشترك فيها عدد كبير من الأدباء والشعراء ورجال السياسة والصحافة العربية والأجنبية والشعراء الذين حضروا هذه الحفلة بوجه خاص هم حافظ ابراهيم ومحمد بن حسين هيكل وعبد العزيز وغيرهم وكثرة تواجد هؤلاء الشعراء فى هذه الحفلة تكشف النقاب عن الحقيقة ان فى قلوب المصريين منزلة خاصة للطاغور وفلسفته المفعمة بالنفحات الهندية وهذا واضح أيضا من التحاور الذى دار بين شوقى وطاغور فى أثناء لقائهما بـ "كرمة ابن هانى" فقال شوقى مغتبطا بـ"طاغور": ان عدد قرائه عظيم فالهند بلاد واسعة تضم اكثر من ٣٠٠ مليون من السكان" فاجابه طاغور قائلا: حقا ان الهند واسعة ولكن مع الأسف كل ولاية فيها تكلم لغة تختلف عن لغة الأخرى ولذلك أصبح من يفهمون كلامى لا

يتجاوز عددهم عشرة الملايين ثم اضاف مبتسما: بل انت أحق منى بالاغتباط فان قراءك هم العالم العربى كله (٥).

ويدل على هذا الحوار على ان شوقى وطاغور كانا متأثرين ببعضهما وكان احدهما يعترف ويعتز بشاعرية الآخر وفى الوقت ذاته كان كلاهما يغتبطان بكثرة قرائهما وبانتشار شهرتهما فى مشارق الأرض ومغاربها وتجدر الإشارة هنا إلى ان شوقى لم يكن يتعجب بـ طاغور ومكانته الشعرية فحسب بل كان يولع بكل ما ينتمى إلى أرض الهند من الحكم والأمثال والعلوم والمعارف والقصص والحكايات والأساطير والخزعبلات وانطلاقا من هذه المحبة والاعتزاز انه الف قصيدة تحت عنوان "المرأة" وصرح فى بدايتها بان كل ما جاء فيها ينطوى على أسطورة هندية نقلها إلى العربية أحد من الكتاب الأوائل ويقينى بان شوقى لم ينتخب هذه الحكاية إلا لكى يطلع قراءه على حكمة هدية بالغة الأهمية ومن الأهمية بالمكان ان نذكر هنا ان نظرية شوقى عن الشعر يتلخص فى شعره التالى :

الشعر مالم يكن ذكرى وعاطفة   أو حكمة فهو تقطيع وأوزان (٦)

ومن هذا الشعر نستشف ان شوقى كان دائما يشغف بالبحث عن الحكم والمواعظ والأمثال وفى أثناء هذا البحث انه وجد بلاد الهند "معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام الراجحة والآراء الفاضلة والأمثال السائرة والنتائج الغريبة واللطائف المجيبة (٧)، واستفاد من كل ما وصل إليه من المعلومات والأخبار عن الهند ونظم عدة قصائد مشتملة على بعض الحكايات الهدية الجميلة ولم يكن يقصده وراء هذه المنظومات إلا توجيه الناس إلى بعض الحقائق الهامة المتعلقة بالحياة الإنسانية وفى هذا السياق نلاحظه ينظم قصيدته المعنونة بـ "المرأة" لكى يخبر الناس بان الرجال دائما فى أمس حاجة إلى رفقة النساء كما يتجلى من الحوار التالى الذى دار بين الاله والرجل:

قال الاله: يارجل حيرت مولاك فقل
ماالذى تريد احفظ ام اعيد

فاخذ الرفيقة وقال ذى الحقيقة

لاعيش لى معها ولا بدونها العيش حلا (٨)

وتأثر شوقى بالحكم الهندية سرعان ما ساقه إلى الإعجاب بزعماء الهند السياسيين وفى هذا الصدد نخص بالذكر قصيدته التى وصف فيها المهاتما غاندىٔ كمنقذ من الاحتلال البريطانى ونصحه ان يلعب ورقة السياسة بمنتهى الحذر والحيطة لأن الإنجليز يستخدمون جميع الحيل لتوطيد قواعدهم فى معظم البلدان الشرقية بماقى ذلك الهند ومصر واذان بلاد مصر كانت فى أوائل هذا القرن تئن تحت نيرالاضطهاد البريطانى وكانت تكافح الاستعمار الأجنبى للحصول على الحرية والاستقلال فكان من الطبيعى ان يغمر شوقى بالفرح والابتهاج اثر معرفته بان الزعيم الهندى الكبير وهو المهاتما غاندى يمر بشواطئ مصر أثناء طريقه إلى لندن فى سنة ١٩٣١. هذا النبأ السار قد اثار عواطف الشاعر وأحاسيسه فبادر بنظم قصيدة رائعة فى مدح المهاتما والنظرة العابرة على هذه القصيدة تعطينا الفكرة بان شوقى كان صادقا مخلصا فى مشاعره تجاه غاندى ولم يكن غرضه من هذه القصيدة إلا إبراز خدمات غاندى فى سبيل الحرية والاستقلال ولو لم يكن كذلك لما يخاطب مواطنيه قائلا:

قفوا حيوه عن قرب على الفلك وعن بعد

وغطوا البر بالآس له وغطوا البحر بالورد(٩)

ومما يبدو ان شوقى كان معجبا ببلاد الهند منذ ان بلغ اشده أو منذ المامه بان لسكان الهند دورا تاريخيا فى بناء صرح الحضارة الإنسانية ومن ثم نلاحظه يؤلف كتابا تحت عنوان "عذراء الهند" وذلك فى زهرة شبابه، كم كان شوقى مغرما بالحضارة الهندية؟ لايمكن الإجابة عن هذا السؤال فى هذا المقال الوجيز ولذا نكتفى بهذا القدر من البيان وندلف إلى ما قاله شعراء مصر الآخرون عن الهند وعن مظاهرها المختلفة وفى هذا الصدد نستهل القول بذكر الشاعر الرومانسى الكبير خليل مطران الذى استوطن بلاد مصر وبرع فى مجال الأدب والشعر بقصائده الرائعة المفعمة بالحيوية وبالنزعات الرومانسية

ومما اعتقد ان هذه هى نزعته الرومانسية التى حثته على نظم قصيدة تحت عنوان "هند" ولو ألقينا نظرة سريعة على هذه القصيدة لوجدنا ان الهند فى نظر خليل مطران ليست إلا روضة جميلة فيها أنهار مملوءة باللبن والعسل ومنها تنبثق أنوار الحب والغرام ويقول مطران فى بداية قصيدته ان العرب جعلوا كلمة "الهند" علما لعرائس الشعر لأن هذه الكلمة تكمن فى طياتها جميع صفات أرض الهند بما فى ذلك جمالها وروعتها وحسنها وبهجتها وخيرها ومفاتنها وفى هذا السياق نلاحظ خليل مطران يصف الهند قائلا:

فى مدنها طبعوا حديد السيف وابتدعوا الفرندا
هى موطن السحر الحلا ل وفى اسمها السر المفدى
من يدع هندا يعن من اسنى معانى الشعر عدا (١٠)

فى البيت الأول اشار الشاعر إلى حقيقة تاريخية متعلقة بصناعة السيوف فى الهند وبشهرتها فى البلدان العربية منذ أقدم العصور لأنها كانت امضى وأقطع من سيوف البلدان الأحرى يقول شريف الادريسى فى هذا الصدد: "لكن الهنديون وصناعتهم يجيدونها فضلا على غيرهم من الأمم"(١١)، وعلى ضوء هذا البيان اذا امعنا النظر فى الأدب الجاهلى فوجدنا فيه أبيات كثيرة جاء فيها ذكر السيوف الهندية ومن الملاحظ هنا ان كافة العرب كانوا يفتخرون بحيازة هذه السيوف وبما انه لايمكن هنا حصر جمع الأبيات المنطوية على وصف السيوف الهندية فلذا نقتصر على كتابة الأبيات التالية فقط:

يقول المتلم بن رياح المرى:

وقتود ناجية وضعت بقفرة والطير غاشية العوافى وقع
بمهند ذى حلية جردته يبرى الأصم من العظام ويقطع(١٢)

تصف ريطه بنت عاصم السيوف الهندية قائلة:

غدو كسيوف وراء حومة من الموت المياوردهن المصادر(١٣)

ويقول الشاعر الفحل الكبير عمروبن كلثوم:

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند(١٤)

وان حاولنا هناجمع الأبيات التى يوجد فيها ذكر السيوف الهندية فيتحول هذا المقال إلى كتاب ضخم ولذلك فاننا نتطرق من جديد إلى الموضوع ونلاحظ فى الشأن ان الشعراء المصريين حالما يتعرفون على نبأ هام عن الهند أو سكانها يأخذون اليراع لقرض أبيات عن الهند وزعمائها تتسم بالصدق والإخلاص وفى هذا السياق عند ما نمعن النظر فى أوراق بعض المجلات والكتب العربية نستشعر بأن معظم شعراء مصر قد اشادوا بالدور الذى لعبه غاندى فى مضمار كفاحه ضد الاحتلال الأجنبى وما قام به من الأعمال البطولية ضد المستعمرين الغاشمين وقد اسلفنا الذكر ان بلاد مصر مثل الهند كانت فى النصف الأول من القرن الحالى ترزح تحت وطأة الاضطهاد البريطانى ومن ثم كان المصريون يحترمون ويعتبرون زعماء الهند السياسيين مثل زعماءهم الكبار ومما يبدوا انه كانو يعتزون بغاندى ونهرو اكثر من زعمائهم كما يتضح من شعر شوقى بك التالى الذى يمدح فيه غاندى قائلا:

على افريز(راجبوتا	نه) تمثال من المجد
بنى مثل (كونفوشيو	س) أو من ذلك العهد
قريب القول والفعل	من المنتظر المهدى
شبيه الرسل فى الذود	عن الحق وفى الزهد (١٥)

ويعنى ذلك ان المهاتماغاندى لم يكن تمثالا من الشرف والمجد فحسب بل كان، اعوذ بالله، نبيا أوشبيه الرسل وايا كان الأمر فان هذه الصفات انما تدل على علو مكانة غاندى فى نظر الشاعر ولم يكن شوقى فى هذا المضمار وحيدا بل هناك عديد من الشعراء الذين حذوا حذو أمير الشعراء لمدح الزعماء الهند البارزين من أمثال غاندى ونهرو وأبى الكلام آزاد وذاكر حسين وفخر الدين على احمد وانديراغاندى. ومن المعلوم ان الباندیت جواهر لال نهرو كلما زار بلاد مصر استقبله المصريون استقبالا حارا هاتفين به رسول الأمن والسلام والأحرى بنا ان نتوقف هنا قليلا عن كلمة الرسول لأنها كلمة لها مفهوم دينى خاص فلا يجوز اطلاقه على أحد إلا على من بعثه الله بوجه خاص لهداية الناس إلى طريق الخير والسعادة وفى هذا السياق نتعجب فى حين

نلاحظ ان المصريين كانوا يستعملون كلمة "الرسول" لجواهر لال نهرو ولهذا الأمر نجد أى تأويل إلا ان نقول ان استعمال هذه الكلمة لجواهر لال نهرو انما ينم عن شدة اعجاب المصريين بشخصية نهرو وانا شخصيا شاهدت مظاهر مختلفة لهذا الإعجاب أثناء مكثى فى القاهرة اذا اننى لقيت هناك أطفالا مسلمين اسماؤهم نهرو أو غاندى ولما سألتهم : هل تعرفون معنى نهرو قالوا والبسمة على شفاههم: "معنى نهرو الحب والسلام" وليس من شك ان معظم المصريين يعتقدون ان نهرو قد ملأ الأرض بالحب والسلام وان نهرو لم يدخر أى جهد لتوطيد دعائم السلام فى جميع أنحاء الأرض وهذا يتبلور من أبيات عبد العزيز بيولى على التالية التى يثنى فيها على نهرو قائلا:

عاش نهرو ولم يكن مستبدا　　عاش للخير باذلا مستعـــدا

لم يكن غير قائد عبقـــرى　　ساس امر البلاد دأبا وقصدا

عاش للسلم والسلامةغنـــم　　فى سبيل البناء جدا وكــــدا.

نستشف من هذه الأبيات ان لنهرو كان فى قلوب المصر بين منزلة خاصة وانهم كانوا يحترمونه ويوقرونه بمنتهى الصدق والإخلاص كما كانوا يعتقدون ان العناية الالهية ترعى نهرو وترشده دائما إلى دروب الخير والسعادة وقد جعلته هذه العناية الالهية شعلة الأمن سرمدية الخير وأبدية المحبة وبفضل هذه الشعلة نالت عشرات من البلدان الآسيوية والافريقية حرية واستقلالا دون الخوض فى المعارك الضارية ومن الواضح ان معظم شعراء مصر وأدبائها ومفكريها كانوا متأثرين للغاية بفلسفة "عدم العنف" التى قد اتبعها الزعماء الهنود تحت قيادة المهاتما غاندى لمواجهة الاستعمار البريطانى وفى الواقع ان هذه الفلسفة لم تكن فى نظر المصريين إلا أداة للنصر المبين وذلك لأن لها أثرا كبيرا فى مقاومة قوى العدوان والظلم والتعسف والاضطهاد فهى بمثابة سلاح استخدمه الساسة الهنود الكبار من أمثال غاندى ونهرو وآزاد للتفادى من الدمار والخراب واراقة الدماء عند نشوب عراك بين الناس ويتخلص مفهوم هذه الفلسفة فى انه لا يجوز لمتبعيها استخدام القوة لتحقيق المطامح مهما كانت نبيلة فلا مجال فى هذه الفلسفة بالنواجذ وسلكوا مسلكها

بالصدق والاخلاص وكانت نتيجة ذلك ان الهند نالت نصرا موزرا على المستعمرين الأجانب بدون استعمال أسلحة فتاكة ولهذه الفلسفة جوانب عديدة ومنها الصبر على المتاعب والثبات عند الشدائد والقناعة بالكفاف والامتناع عن الملذات والشهوات والمثابرة وضبط النفس فى املك الساعات وقد تجسدت هذه الصفات كلها فى شخصية غاندى كما يتبلور من أبيات على عبد الظاهر النحيلى الذى يمدح غاندى قائلا:

(غاندى) الذى قطع الحياة مجاهدا   متسلحا بالصبر والإيمـــان
قد سطر التاريخ فى صفحاتـــه   مازاق من جوع ومن حرمان
اضحى يكبح النفس عن رغباتها   ملكا تقمص صورة الإنسان(١٦)

ولا ريب فى ان غاندى قد احب ان يتجشم بنفسه جميع المتاعب والآلام ويقاسى جميع الهموم والغموم دون الحاق أى ضرر باعدائه وذلك لأنه كان يعتقد من صميم قلبه أن العنف يولد مزيدا من العنف وان اضطرام النار يقودنا إلى مزيد من الدمار والتهلكة ومن هنا يجب علينا ان نتجنب وننصرف عن استخدام القوة ضد أعدائنا وبدلا من ذلك نفتح قلوب خصومنا ببسمات الحب والوداد ولو ان هذا الأمر يبدو فى بادى ذى بدء سهلا هينا إلا ان تحقيقه أصعب للغاية لأنه يتحتم على الإنسان ان يشن الحرب ضدا أمانيه ورغباته قبل نضاله ضد أعدائه وفى هذا السياق نجد قول الشاعر التالى أقرب إلى الحق والصواب:

أشد الجهاد جهاد الهوى   وما كرم النفس إلا التقى

وأيا كان الأمر فقد أصبح الآن واضحا ان معظم المصريين قد تأثروا بشخصية غاندى لا لأنه كان يمتلك قناطير مقنطرة بل كان يتحلى بأخلاق فاضلة وعادات طيبة لاتوجد إلا فى عباقرة من الناس وهذه الجوانب الغير العادية لشخصية غاندى قد تركت بصمات عريقة على قلوب كثير من الزعماء البارزين بمصر وعلى سبيل المثال ننقل هنا ما كتبه انور السادات عن "غاندى" فى كتابه "البحث عن الذات":

"اذكر انه فى ١٩٣١ مر غاندى بمصر فى طريقه إلى انجلترا وامتلأت الصحف والمجلات المصرية بأخباره وتاريخه وكفاحه فأخذت به واستولت صورته على وجدانى فما كان منى الا قلدته... خلعت ملابسى وغطيت نصفى الأسفل بارزا وصنعت مغزلا واعتكف فوق سطح بيتنا بالقاهرة عدة أيام إلى ان تمكن والدى من اقناعي بالعدول عما انا فيه..:. فلن يفيد نى ما افعله أو يفيد مصر فى شئ بل على العكس كان من المؤكد ان يصيبنى بمرض صدرى وكان الوقت شتاء قارس البرودة"(١٧).

لا يختلف اثنان فى أن كل مافعله انور السادات لم يكن إلا نتيجة تأثره الشديد بشخصية غاندى الفقير العارى كما دعاه مرة رئيس الوزراء السابق ونستون تشرتشل ولم يكن السادات وحيدا فى هذا التأثر البالغ الأهمية بل هناك عدد كبير من المصريين الذين اعجبوا بشخصية غاندى وأفكاره السياسية وحاولوا ان يتبعوا خطواته فى سبيل الحرية والسلام وفى نظر هؤلاء المصريين لم يكن غاندى ملكا جبارا أو ديكتاتورا مستبدا بل كان متزهدا صفر اليدين كان يخاف منه الطغاة والمستكبرون كما يقول أمير الزحل ابو بثينة فى قصيدته "غاندى فى ذكراه":

وبمعزته العجفاء استغنى واستكفى
عن كل شئ ثان
يمشى فى ثوب صعلوك لكن تهابه ملوك
مع انه كان اعزل
وبمغزله الدوار اذل الاستعمار
يا قوة المغزل(١٨)

وبمكان آخر يخاطب خليل جرجس خليل غاندى قائلا:

كان ميلادك غاندى نعمة لبلاد ذات تاريخ مجيد
بسلاح الصوم حاربت العدى لابنار أو رصاص أو حديد

ومن المغزل حيكت ستـــرة لك تغنى عن ومقس وبرود
ومن العنزة كانت جرعـــة لبنا تغنيك عن زاد مزيد (١٩)

ومن الملاحظ ان الأبيات المذكورة والأبيـات الأخـرى التـى قرضهـا الشعراء المصريون فى مدح غاندى قلما تخلو من ذكر مغزل أو منوال غـاندى أو شاته العجفاء وقد ابرز هؤلاء الشعراء هذين الشيئين فى منظوماتهم بحيث انهمـا يبدو ان بعض الأحيـان أداة من ادوات الحرب التى شن غـاندى علـى أساسهما معركة ضد المحتلين الغاشمين فمثلا تقول هند رستم وهى تمدح جمال أرض الهند الشهيرة بلآلي الحكم والأمثال:

يا أرض غاندى
حكيم القرن الذى نعيش
هازم البطش بمغزله

وكذلك نرى الأديبُ محمود بيرم التنسى يثنى على غـاندى فـى منظومتـه "الرجل البديع فى تحية غاندى" قائلا:

لنجليز عايشين فى لذة عنده اسطول وعزه
وانت تضربهم بمعزه سوده بنت أربع سنين (٢٠)

وبمكان آخر يمدح الدكتور عزت شندى موسى غاندى قائلا:

صنعت يداه المعجزات ولم يكن فى صنعه فظاولاجبارا
صنعت يداه المعجزات ولم يكن فى صنعه فظا ولا جبارا
فتح الحصون بمغزل وبصومه قد حطم الاصفاد والاسوارا(٢١)

والشاعر الأخر المصرى محمد احمد ابـو عافيـة فـى حين يمـدح غـاندى يذكر بوجه خاص معزته ومنواله كما يتبلور من الابيات التالية:

ومعزته السودة ورجليهعلى الطريق والضيق عانياه
الكل وافق على قوله طق عزوله
وهو قاعد على نوله مع الزمن زاهد دنياه(٢٢)

ولسنا بحاجة الى ابراز الفرق بين المغـزل والبندقيـة لان جميعنـا نتعرف على البون الشاسع الموجود بين هذين الشيئين ومع ذلك نـود أن نشـير الـى أن

غاندى كيف انتصر على قوى الاستعمار بمجرد استخدام مغزله وفى هذا السياق يستلزمنا القول ان منوال غاندى لم يكن لاراقة الدماء أو للتعذيب. بل كان استعماله لغزل الخيوط لكى تنسج منها الاثواب محليا ولا تستورد من الخارج وبهذه الطريقة أراد غاندى أن يكبد المستعمرين الغرب خسائر فادحة وأن يقاطع الدول الغربية اقتصاديا واما معزته فقد رباها ودللها ليكتفى بحليبها غذاء ولا يضطر الى المواد الغذائية المستوردة من الغرب وتجدر الاشارة الى ان غاندى قبل خوضه فى خضم الحركة الوطنية ضد الانجليز كان محاميا فى افريقيا الجنوبية وكان يرتدى ما كان يرتدى الانجليز من الملابس بما فى ذلك البدلات والعقد الا انه لما رجع الى بلاده بسبب التمييز العنصرى بافريقيا الجنوبية انصرف عن ملبوساته الحديثة الى الابد وبدلا منها لف جسده الهزيل بالنسيج الذى غزل خيوطه بيديه وعمليته هذه تنم عن بعد افكاره وعمق آرائه فى القضايا الاقتصادية التى بعض الاحيان ترغم الدول الكبرى على تبديل استراتيجيتها العسكرية والاقتصادية كما تجبرها على تغيير مجرى السياسة الداخلية لهذه الدول ونلاحظ فى هذا السياق ان الولايات المتحدة الامريكية ترضخ اليوم لليابان بسبب اقتصادها الزاهر المتطور وما من شك فى ان غاندى قد ادرك هذه الحقيقة فى بداية كفاحه ضد الانجليز ومعنى ذلك انه كان يفضل التحرر الاقتصادى على التحرر السياسي لان من هو عالة على الآخرين اقتصاديا لا يستطيع ان يحافظ على حريته وكرامته ونظرية غاندى هذه تتجلى فى قصيدة انشاها حليل جرجس خليل رئيس التحرير الأسبق لمجلة صوت الشرق وعنوانها "فى ذكرى المهاتما غاندى" فيمدح غاندى قائلا:

عاش والامة طرا ساده وابوا ان يرتضوا عيش العبيـــــــد
قاطعوا المصنوع فى مانشستر واكتسوا ما نسجت ايدى الهنود
عزة الاحرار اغلى قيمة من كنوز المعهد فى كل العهود.(٢٣)

وبكلمة اخرى كان غاندى يناشد مواطنيه ان يبذلوا كل الجهد للحصول على الاكتفاء الذاتى وذلك لتحرير انفسهم من عبودية الاستعمار الاجنبى ولم تكن مناشدته هذه مجرد كلمة بل هى سرعان ما تحولت الى حركة نضالية

سلمية خالية من العنف والعدوان لانها لم تكن وليدة كراهية ضد الانجليز بسبب انتمائهم الى جنس بشرى يقطن فى بقعة خاصة من الأرض بل كانت فى الحقيقة موجهة الي الحكام والولاة من الانجليز الذين كانوا يرتكبون جرائم بشعة واعمالا وحشية لابقاء سيطرتهم على بلاد الهند وفوق كل ذلك كانوا يبثون بذور الحقد والعناد فى قلوب سكان الهند المسالمين وعلى الاخص كانوا يحثون المسلمين والهندوس على اثارة الفتن والاضطرابات فيما بينهم وبالايجاز انهم كانوا يتبعون سياسة "فرق تسد" وكانت نتيجة ذلك ان الفتن الطائفية قد غمرت معظم ارجاء البلاد وبخاصة فى اواخر زمن الاحتلال البريطانى وهذه الفتن سرعان ما تشكلت امام زعماء الهند الكبار فى صورة حواجز وعوائق لا يمكن اجتيازها وفى هذه الظروف الحرجة برز غاندى على منصة السياسة الهندية وبذل كل ما فى وسعه لاخماد نار الاضطرابات الطائفية الدائرة آنذاك بين المسلمين والهندوس ولتحقيق هذا الهدف جعل حياته فى بعض الاحيان عرضة للتهلكة والاغتيال والح بمنتهى القوة على المسلمين والهندوس بان ينصرفوا عن اراقة الدماء والتعذيب وتدمير المبانى وهكذا دعا كلا منهم الى طريق السعادة والخير ولم يكن هذا الامر سهلا هينا كما يتضح من الابيات التالية لامير الشعراء شوقى الذى يصب شأبيب المدح على غاندى قائلا:

نبى مثل (كونفوشيوش) تمثال من المجـــــد

دعا الهندوس والاسلام للالفة الـــــــود

بسحر من قوى الروح حوى السيفين فى غمد

وسلطان من النفس يقوى رائض الاسد(٢٤)

تتلخص هذه الابيات فى ان منع اندلاع الاشتباكات بين المسلمين الهندوس كان بمثابة وضع سيفين فىغمد واحد ومن هنا يدرك كل من له ادنى المام بالظروف السياسية والاجتماعية والدينية فى الهند مدى حجم مشكلة كان غاندى يواجهها من قبل مواطنيه فى اثناء كفاحه ضد المستعمرين الاجانب ومع هذه كله انه تغلب علىهذه المشكلة بصدق نيته وبصفاء قلبه وبعلو همته وارادته ونال الامتحان والاعجاب من البشرية كلها بما فى ذلك شعراء المفلقين وهذا

واضح مما اسلفنا من الذكر عن غاندى وتجدر الاشارة هنا الى ان شعراء مصر فى حين اغدقوا لآلى الثناء على زعماء الهند الآخرين من امثال نهرو وآزاد وفخرالدين على احمد. ذكروا غاندى بوجه خاص وعلى سبيل المثال ننقل فيما يلى ابيات عبد العزيز بيومى على الذى يوكد على ان طريقة نهرو فى مضمار السياسة لم تكن تختلف مطلقا عن منهج غاندى السياسى فالشاعر المذكور يقول عن نهرو فىقصيدته "نهرو العظيم":

كان منواله طريقة غاندى مستحثا خطى الهند مجدا

ومضى فى الطريق لم يأل جهدا راسما للحياة عهد او وعدا

ونجد نفس الخيال فى شعر الزاد ينطر التالي:

وخلف المهاتما الباندیت(نهرو)

وبدا عهد باعمال ضخمة ونجاح عظيم

واتصل الا سلوب الغاندى واستمرعلى الطريق الذى رسم بعناية من قبل.

وبمكان آخر نرى زين العابدين بن سلامة يمدح انديرا غاندى" ويقول عن غاندى اثناء مدحه هذا:

و(غاندى) منهض الهندوباعث قوة الفرد

بنى سياسة عرفت بنبذ العنف والقيد

وقد اجلى بريطانيا بصدق العزم والجهد

والشاعر الآخر محمود شاور ربيع يذكر غاندى فى حين رثائه علىالدكتور ذاكرحسين رئيس جمهورية الهند السابق ويقول:

وغدا الجميع احبة قد لفهم ود، وضمتهم اليك اواصر

وكانما (غندى) و(نهرو) اشرفا فى نور وجهك فاهتدى بك حائر(٢٥)

وفى منظومة اخرى نفس الشاعر يمدح فخرالدين رئيس جمهورية السابق ويذكر غاندى فى ضمن مدحه قائلا:

واشهد عن يمينك نور"غاندى" يضىء القلب يملؤه اليقينا

يجمع حوله بالحب صحبا وينشر بين رفقته اليقينا (٢٦)

وقد اصبح الآن جليا واضحا ان معظم الشعراء المصريين الذين عكفوا على قرض الشعر فى مدح الهند قد تأثروا بصورة ملحوظة بشخصية غاندى وفلسفية المبنية على مبدأ "اللاعنف" الا انه لا يعنى ان هؤلاء الشعراء لم يقولوا شيئا عن عباقرة الهند الأخرين أو عن مظاهر الهند المختلفة وفى الحقيقة انهم امطروا شآبيب المدح والثناء على معظم ابطال الهند البارزين الى جانب وصفهم ارض الهند بانها وارثة الحضارات وصانعتها وهى ارض الروى والاحلام والاساطير وان سهولها وجبالها وهضابها ورمالها وغاباتها تزخر بجمال الطبيعة ومفاتنتها فهى آية من الروعة والبهجة وفوق كل ذلك انها معدن الحكمة والفلسفة ومنبع الخير والسعادة وفيما يتعلق بالقصائد التى تنطوى على مدح الاعلام الهنود الآخرين فنلاحظ فىهذا السبيل ان الشخصيات الهندية التى اثنوا عليها شعراء مصر هى بصورة اجمالية: جواهر لال نهرو، أبوالكلام آزاد، دكتور ذاكر حسين وفخرالدين على احمد ولال بهادر شاسترى وانديرا غاندى ورابندر نات طاغور وبما أن نطاق هذا المقال لا يسمحنا للأطناب والتفصيل عن ذكر هؤلاء العباقرة فنكتفى هنا ببيان بعض القصائد المحتوية على صفات بعض الافذاذ الهنود من امثال نهرو، آزاد وطاغور وفى هذا الشأن نستهل القول بشخصية نهرو المحبوبة الجذابة الفريدة وقد اسلفنا الذكر ان المصريين قد رحبوا بنهروا- كلما قام بزيارة مصر- هاتفين به رسول السلام والامن "وحبيب الشرق" وهذا الكلمات تدل على مدى اعجاب المصريين بجواهر لال نهرو وعند ما اسكبوا هذا الاعجاب والتقدير فى قوالب الشعر جاءوا بابيات رائعة متسمة بالصدق والاخلاص كما يتبلور من ابيات التالية التى يعترف فيها الشاعر بجميل نهرو عند ما ساعد مصر وقت نشوب الحرب ضد مصر على تاميمها قناة السويس ويذكر هذه الواقعة فى اثناء مدحه نهرو:

واتى "حبيب الشرق" نهرو بعده   فمشى بها قدما الى آمالهـــــا

قد قاد نهضتها فكان مظفـــــرا   فى زمرة الاحرار من ابطالها

واعان "اخت الهند حين تعرضت   للغزو فى تأميمها لقتالهـــــا.

والشاعر الاخر حامد الجوهرى يشير ايضا الى ما تقدمه نهرو من المعونة والمساعدة الى مصر فى حين هاجم البغاة ارض مصر وارادوا ان يحولوا بين جمال عبد الناصر وبين عزمه على تاميم قناة السويس ففى ذلك الوقت رفع نهرو صوته فى تأييد مصر واعلن انه لا علاقة للبلدان الأخرى بتأميم مصر لان هذا التأميم ليس الا شانا من شئون وزارة الداخلية المصرية فاعلان نهرو هذا قد ترك بصمات عريقة على اذهان وقلوب المصريين ولذلك نرى الشاعر الجوهرى يقول ان حبه للهند ليس الا نتيجة اجسان نهرو على مصر عند تأميم القناة فيعبر الشاعر عن محبته للهند قائلا:

احببتها من اجل نهرو حكمة ينبوعها للفكر اعذب مورد

صرخت بوجه البغى تدفع كفه عنى وتلقاه بوجه مربد (٢٧).

وفى منظومة "الى الهند الجبية" يصب الشاعر عبد الفتاح الصحن شأبيب المدح والثناء على نهرو ويشير بوجه خاص الى صدقه واخلاصه فنلاحظه يقول باللغة العامية:

زى الهند البلد الثورى اللى بنت للمجد اساس

لما القادة نهرو وغاندىقادوا الامة بالاخلاص (٢٨)

اما ابوالكلام آزاد فهو ايضا يحتل مكانة رفيعة فى قلوب الشعراء المصريين وذلك لانه لم يكن رجلا سياسيا بحتا بل كان من جهابذة علماء الهند الذين اناروا قلوب الملايين بغزارة علمهم وسعة معلوماتهم وبلورة افكارهم ودقة ابحاثهم ونفاذ بصيرتهم والذين لعبوا دورا رياديا فى حركة تحرير الهند من ربقة الاحتلال البريطانى من الاهمية بمكان ان نشير الى أن آزاد قد تأثر كثيرا بكل ما كان يجرى من الاحداث السياسية بمصر فى ابان مطلع هذا القرن وفى هذا الصدد ننقل فيما يلى ما كتبه الاديب الكبير انور الجندى فى كتابه "تراجم الاعلام المعاصرين" عن آزاد وعلاقته برجال مصر السياسيين.

"ولم يلبث ان قام (اى آزاد) بجولات فى العراق وسوريا وتركيا ومصر فى سن العشرين ومكث فى مصر وقتا غير قليل وزار الجامع الازهر ولم يدرس هناك شيئا على ما قيل عنه واتصل بالثوار الأتراك والعرب ولعل هذا

هو الذى دفعه بعد عودته الىأن يشق نفس الطريق الذى سار فيه مصطفى كامل ومحمد فريد".(٢٩)

وهذا التأثر الانفعال لم يكن من طرف واحد فقط بل تأثر عدد كبير من الادباء والشعراء المصريين بشخصية آزاد الفذة فلقبوه احيانا "بـ رب الكلام" واحيانا استعملوا له صفات "العالم الورع الحر" وقد عبر الشاعر المصرى محمود خليفة غانم عن تأثره بأبى الكلام آزاد واصفا ارض الهند كما يلى:

مولانا آزاد بها جود قوى لها غلب
لوقع كلامه شرر يورى ناره الخطب.(٣٠)

والشخصية الهندية الأخرى التى لها شهرة واسعة الانتشار فى ارض الكنانة هى شخصية طاغور الذى حاز جائزة "نوبل" فى سنة ١٩١٤ لمجموعته الشعرية "جيتا نجلى" وبما أنه كان اول من الأسيويين الذين حصلوا على هذه الجائزة فى الأدب فتأثر بشاعريته وفلسفيته معظم ادباء مصر وشعرائهم وقد ذكرنا من قبل اعجاب امير الشعراء شوقى بهذه الشخصية الفذة الممتازة والآن نركز اهتمامنا على ما قاله الشعراء المصريون الآخرون فى مدح طاغور وفى هذا الصدد نستهل الكلام بقصيدة محمد طاهر الجبلاوى المعنونة- بـ"فى ذكرى تاجور" وقد ابدى الشاعر المذكور انشغافه بطاغور مخاطبا اياه بالابيات التالية:

تاجور ذكرك لا ينفك فى خلدى حيا احييه فى نفسى فيرضينى
فيه السكينة ترعانى وتسعدنى من حيث احسب ان الدهر يشقينى
كشفت عنى حجابا من دجى زمنى فاشرقت جنبات منه تهدينى(٣١).

وقد اطال الاستاذ محمود خليفة غانم ذكر طاغور فى قصيدته التى قرضتها فى وصف الهند فتدل هذه الاطالة على أنه متأثر للغاية بشخصية تاجور الفريدة وعلى الأخص بمنهج تاجور التربوى والتعليمى ومن هنا نشاهد الاستاذ غانم يسكب خواطره وانطباعاته فى قوالب الأبيات الآتية:

هنا طاغورنا وانى وشف سمعى الطرب
انا قلت لها فيه على اوتاره لعب

بنى للهند جامعـــة   بندها قاده نخـــب
به طاغور حياتى   وفى الهند والعــرب
بفلسفة وتربيـــة   ومجد الهند مطلب(٣٢).

والشاعر المصرى وهو محمود شاور ربيع قد سجل اعتزازه بشخصية "طاجور" فى البيت التالي:

"تاجور غنى للاحبة لحنة   فهفت اليه مشاعر وضمائر(٣٣).

وبمكان آخر نفس الشاعر يغدق كئوس المدح على طاغور" قائلا:

والمح فى الفضاءوقد تبدى لنا   (تاجور) اعذبها لحونا
لقد عشق الحياة هوى وحسنا   واشعارا فضاض بها فنونا(٣٤).

والشاعرة آمال الشامى قد تأثرت بـ" طاغور وفلسفته الى حد انها اندفعت الى مخاطبة طاغور بالابيات التالية:

يا فيلسوف الهند، يا كوكبها   انردروبا فى العقول حالكة
ان الحياة لم تزل عجيبة   اسوارها للابرياء شائكة.(٣٥).

ويتضح من كل ما ذكرناه عن طاغور ان لطاغور وفلسفته دوى واسعا فى اوساط مصر الادبية والعلمية والثقافية من هنا ويتمتع طاغور بنفسه بمنزلة رفيعة فى قلوب الشعراء والادباء المصريين والفضل فى هذا الصدد يرجع الى حد كبير الى جائزة نوبل التى حصل عليها طاغور فىالعقد الثانى من هذا القرن ومن المعلوم ان كل من يفوز بهذه الجائزة يطير صيته فى الخافقين بين عشية وضحاها وفى ضوء هذا الصيت الواسع الانتشار نلاحظ ان عديدا من الكتاب والباحثين والنقاد العرب قد اعتنوا اعتناء كبيرا بكل ما تركه طاغور من دواوين الشعر والمسرحيات والقصص والروايات وقاموا بترجمة بعض منها وهذا الجانب المشرق يتطلب منا ان نخصص بحثا مستقلا لهذا الغرض ولذا نكتفى بهذا القدر من البيان عن طاغور والمعجبين به من ابناء مصر العزيزة وندلف الى ذكر بعض المظاهر الاخرى للهند التى تأثر بها عديد من الشعراء المصريين وفى هذا السياق عند ما نلقى النظرة على قصيدة الاستاذ

محمود خليفة غانم المعنونة بـ الهند نجده يصف بعض الاماكن الاثرية الموجوده فى الهند بالابيات التالية:

و"جامع مسجد" فيها　　نسبة الهند والعرب
على ألوان مرمر　　شواهد انها كتب
صعدت لتاج مرة　　كانى طائر يثب
رأيت القلعة الحمراء　　دلهى وهى تقترب
ومسجدة قوة الاسلام　　يشهد انه النسب.(٣٦).

وهذه الابيات كلها تنم عن ان الشاعر عارف تماما بالخلفيات التاريخية لهذه الاماكن ولعل تأثره بهذه الاماكن هو نتيجة هذا العرفان وبما انه ينتمى الى اسرة مسلمة فلذلك يشهد عظمة الاسلام وسطوة المسلمين فى جميع هذه الاماكن ومع ذلك فحرى بنا ان نخص بالذكر عمارة "تاج محل" لان هذا المبنى الرخامى قد اثار عواطف عديد من الشعراء العرب وان جماله وفخامته قد تركت بصمات عريقة على احاسيس هؤلاء الشعراء الى حد انهم فى اكثر الاحيان قد وقفوا امام هذا المبنى حيارى ومشدوهين بحيث لم يجدوا كلمات مناسبة للتعبير عن مدى تاثرهم بجمال هذه العمارة الشاهقة ولاشك فى أنه لا يوجد اى مثيل لهذه العمارة التى تعد من العجائب الست فى العالم ومما يقال ان هيام الملك المغولى بعقيلته "ممتاز محل" قد تجسد فى صورة هذا البناء الفخم وهكذا اصبح هذا البناء مزيجا من الخيال والحقيقة ومثل هذا الامتزاج لا يوجد الا نادرا وقد تاثر الشاعر العربى المهندس شهاب غانم بهذه الناحية من "تاج محل" ولذا نراه يسكب خواطر عن "تاج محل" فى قوالب الابيات التالية:

بماذا اشبـــــــه هذا الجمـــــالا　　وقد بلغ الفن فيه الكمالا
وجاوز فى الخلق حتى الخيالا　　وجسد فيما احتواه المثالا.

وبصرف النظر عن هذه الاماكن الاثرية فان ارض الهند تمثلا بكثير من المناطق الجبلية والرملية والساحلية ذات المناظر الطبيعية الخلابة فالذى يزور هذه المناطق يتوصل الى نتيجة ان هذه البقعة من الارض هى فى الحقيقة قطعة من الجنة ولو لم يكن كذلك لما انزل الله آدم على جبل " الرهون" الواقع

فى الهند.(٣٧) والشعر العرب بما فى ذلك الشعراء المصريون كانوا واقفين على هذه الحقيقة ولذلك نرى خليل مطران يقرض الابيات التالية فى وصف الهند:

دعيت نبات العرب من   قدم به ومجدن مجدا

ما الهند الا روضة   كانت لا رقى الخلق مهدا

للحسن فيها محضر   جم عجائبه ومبدى

من يدع هندا يعن من   اسنى معانى الشعر عدا (٣٨).

الهوامش:

(١) عرب وهند كـ تعلقات از مولانا سيد سليمان ندوى ص ٧٨.

(٢) *The Times of India* (Sunday Review) June 28,92

(٣) تاريخ الشعر العربى لنجيب محمد البهبيتى ص ٣٥.

(٤) شوقى شاعر العصر الحديث للدكتور شوقى صيف ص ٣٧.

(٥) اعلام النثر والشعر العصر العربى الحديث لمحمد يوسف كوكن ٢٦٥/٣

٠٦) الشوقيات لاحمد شوقى

(٧) طبقات الامم للقاصى صاعد الاندلسى ص ١٧.

(٨) احمد شوقى امير الشعراء لعوزى عطوى ٤٧٥.

(٩) الشوقيات لاحمد شوقى

(١٠) ديوان خليل مطران (الجزء الثانى)

(١١) نزهة المشتاق فى احتراق الآفاق لأبى عبدالله محمد بن محمد شريف الادريسى ص ١٣١.

(١٢) الحماسة ص ٢٧٧.

(١٣) أيضا ص ١٦٣.

(١٤) المعلقات السبع ص ٣١.

(١٥) الشوقيات ار احمد شوقى بك

(١٦) مجلة صوت الشرق العدد ٨٤.

(١٧) البحث عن الذات لانور السادات ص ٢١.

(١٨) محلة صوت الشرق العدد ١٨٧.

(١٩) مجلة صوت الشرق العدد ٢٣٣.

(٢٠) مجلة صوت الشرق العدد ٢٧٧.

(٢١) مجلة صوت الشرق العدد ٢٧١.

(٢٢) مجلة صوت الشرق العدد ٢٢١.

(٢٣) مجلة صوت الشرق العدد ٢٣٣.
(٢٤) الشوقيات لاحمد شوقى
(٢٥) مجلة صوت الشرق العدد ١٨٥.
(٢٦) مجلة صوت الشرق العدد ٢٢٧.
(٢٧)مجلة صوت الشرق العدد ٣٢٧.
(٢٨) مجلة صوت الشرق العدد ٢٢٠.
(٢٩) تراجم الاعلام المعاصرين للعلامة انور الجندى ص ٢٤.
(٣٠)مجلة صوت الشرق العدد ١٨٨.
(٣١) مجلة صوت الشرق العدد ١١٠.
(٣٢) مجلة صوت الشرق العدد ١٨٨.
(٣٣) مجلة صوت الشرق العدد ١٨٥.
(٣٤) مجلة صوت الشرق العدد ٢٢٧.
(٣٥) مجلة صوت الشرق العدد ٢٣١.
(٣٦) مجلة صوت الشرق العدد ١٨٨.
(٣٧) مروج الذهب ومعادن الجوهر لعلى بن حسين المسعودى ص ٦٠.
(٣٨) راجع ديوان خليل مطران الجزء الثانى)

العلاقة بين الأغنية السينمائية
في كل من مصر والهند

بقلم عبد المنعم خليل ابراهيم
مدرس مساعد بالمعهد العالي للموسيقى العربية
اكاديمية الفنون – القاهرة –

عند ما نتحدث عن مصر والهند، فإننا بلا شك سنجد العديد من أوجه التشابه ، لأنهما تمتلكان الحضارات الضاربة الجذور في أعماق التاريخ.

حضارات تداخلت وتشابهت وأثرت وتأثرت على مدى العصور ولكن مجال الحديث الآن هو الأغنية المعاصرة، وأكثر تحديدا الأغنية السينمائية.

لأنه في مصر وبعد دخول صناعة السينما تطورت الأغنية بشكل مذهل وظهرت انماط جديدة واختفت أخرى.

فقد اختفت قوالب غنائية مثل، الدور(١) ، الموشح(٢) وكانا من القوالب التى تعتبر أساسية في الموسيقي المصرية، تبلورت تلك القوالب الغنائية داخل قالب

الأغنية السينمائية التى تميزت (بالسرعة والقصر) ومزايا أخرى ستأتى فيما بعد.

أيضا انتشرت الأغنية الثنائية (ديالوج) [٣] واختلفت نوعية الأغاني ودخلت كلمات وتعبيرات لم تكن تستعمل من قبل في القوالب الثنائية القديمة، واختفت بعض الكلمات التي كانت متداولة- مع ملاحظة أن كل هذا التطور في الأغنية السينمائية كانت كلمات الشعر باللهجة العامية.

واستطيع أن ادعى أن كل تلك الاختلافات حدثت في الأغنية السينمائية الهندية، فهي الأغنية القصيرة التعبيرية بكلماتها وموسيقاها عن الموقف السينمائي.

أيضا اختلفت الآلات المصاحبة للأغنية في كل من مصر والهند فانتشرت الأغنية الموزعة أو كسترليا Orchcstralion ووضحت الدراسة الموسيقية العلمية وأثرها على الأغنية واثر السينمائي ادخال انماط جديدة لصالح العمل السينمائي فبعد أن كانت تؤدى الأغنية بفرقة صغيرة ، ومن آلات شعبية أو كما نسمى فىمصر (تحت)[٤] أصبحت هناك اوركستر Orchestra كامل يصاحب الأغنية ، لكن مع ملاحظة أن المصاحبة الأوركسترالية فى الأغنية السينمائية المصرية والهندية مصاحبة بوليفونية [٥] وليست هارمونية[٦] وهذا ما تعشقه الجماهير في مصر والهند على السواء لأن الأغنية فى البلدين اغنية ميلودية Melodiec جميلة وليست فقط استعراض لقوة الصوت كما في الأعانى الأوبراليه Opera- Sonags .

وقد قمت شخصيا بتجربتين اعتقد انهما هامتين في اثبات العلاقة بين الأغنية المصرية والهندية.

التجربة الأول[٧] فى مجال اثبات الارتباط المقامي:

حيث قمت بغناء أغنية مصرية وأغنية هندية من مقام واحد وأحس جميع الحضور مدى الارتباط المقامي بين الأغنيتين دون نفور من غناء الأغنيتين متتاليين.

التجربة الثانية[٨] فى مجال اثبات المواضيع:

حيث قمت بغناء أغانى مصرية مشهورة لمختلف المغنيين المصريين في مواضيع مختلفة، وترد عليّ مطربة هندية بفرقتها بغناء اغانى هندية تحمل نفس المضمون تقريبا وكم كانت دهشة الحاضرين من المصريين والهنود.

فالموسيقى المصرية والعربية عامة أغنية مقامية، أى ينبع مقام Maquam من المقامات العربية بطريقة غناء معين من حيث الصعود والهبوط والبدء والانتهاء فى درجات السلم الموسيقى Scale للمقام، واستطيع أن ادعى على حد علمى أن هذا ما تبعته الموسيقى الهندية فىاستخدام الراجا Raga .

هناك تشابه آخر وهو الموروث الحضاري بين الشعبين ، فلكل منهما حضارته العظيمة السابقة وقد مر كل منهما بمصاعب ومآسي عديدة متشابهة الى حد بعيد فانعكس هذا على الموروث الإجتماعي والعقائدي والاسطوري والفني بشكل عام والموسيقى بشكل خاص.

ويجب ألا ننسى أن مفردات اللغة متشابهة الى حد بعيد ويكفى أن كلمات الأغانى التى تصلنا فى مصر من خلال الأفلام السينمائية تصل نسبة الكلمات العربية بها أكثر من ٣٠٪ .

أيضا التشابه في العادات والتقاليد والسمات والملامح الشخصية.

---

(١) الدور: قالب غنائي مصري الأصل، يغني باللهجة العامية، ويتبادل المطرب الغناء مع المجموعة(الكورس)، وهو نوعان دور قديم وكانت الكوبليهات تكرر بنفس اللحن ولكن بكلمات مختلفة(مثل الأغانى الهندية) ويردد الكورس الجزء الأول بالكلمات الأولى فقط. والنوع الثاني يختلف الجزء الأول عن الجزء الثاني من حيث سرعة الغناء ويتبادل الغناء بين المطرب والمجموعة في أجزاء متعددة من الدور (النوع الثاني فى اواخر القرن ١٩ على بن محمد عثمان (وهو ملحن ومطرب مصري من عمالقة الفنانين).

(٢) الموشح: قالب غنائي عربي ، يغنى على ايقاعات خاصة جدا، وكلمات الشعر باللغة العربية الفصحى واحيانا دخلت بعض الالفاظ العامية أو التركية إرضاء للحاكم التركي فيما مضى.

- وقد توقف تقريبا تلحين تلك القوالب الغنائية واندمجت داخل الأغنية المعاصرة .

(٣) حوار غنائى بين مطرب ومطربة أو مطربة ومطرب آخر.

ثقافة الهند

(٤) تخت- كلمة فارسية وتركية استخدمت كمصطلح للفرقة الموسيقية العربية التقليدية المكونة من آلات العود والقانون والنائى والكمان والايقاع.

(٥) بوليفونية- تعدد التصويت الأفقى (أى ألحان تسير جنبا الى جنب فى خطوط متوازية).

(٦) هارمونية-تعدد التصويت الرأسى (أى ألحان توضع بشكل عمودي مع اللحن الأساس).

(٧) فى دار الأوبرا بالقاهرة- اثناء انعقاد حلقة البحث عن العلاقات المصرية الهندية عبر العصور /٩/١٩٩١م.

(٨) فى المركز الثقافي الهندي - القاهرة ١٩٩٢م.

التصوير الهندي

بقلم: د. ثروت عكاشه

يقدم لنا فن التصوير الهندي بخطوطه وألوانه الساحرة ملحمة آسرة تنتظم حياة الشعب الهندي الدينية والاجتماعية والثقافية.

ولقد كشف عن أقدم التصاوير الهندية على جدران الكهوف شمالي الهند، وهي تصور بالمغرة الحمراء قنص الحيوان، وتشبه إلى حدّ بعيد مثيلاتها في كهوف العصر الحجري القديم بأسبانيا. ومن المؤكد أنه نشأت في حوض نهر السند شمالي غرب الهند حضارة مزدهرة حوالي عام ٢٧٥٠ ق.م. تركت تماثيل مجسمة وعددا من الفخاريات المصورة التي تؤكد الزعم بأنه ثمة ضروب أخرى من التصوير قد أنجزت فوق أسطح هشّة لم يكتب لها البقاء، وهو ما تؤيّده الصيغ النباتية والحيوانية والهندسية المرسومة على أسطح الفخاريات التي اكتشفت في هارابا وموهيجودارو وتشانهودارو. وليس ثمة

نماذج مصوّرة تدل على الحقيقة التي نشأت فيها العقائد الهندوكية المتنوعة غير أنه حين ظهرت العقيدتان المتنازعتان الجاينية والبوذية أصبحتا مصدري إلهام لبعض المصورات الهندية العظمى، فعلى جدران المعابد والأديرة والكهوف في أجانتا وباغ وإلّورا وهندوبور وغيرها، وكذا في القلاع مصورات جدراية بوذية يرجع أقدمها إلى القرن الثاني ق. م.، أكثر موضوعاتها مستمد من قصص بوذا وسيرته، وهو ما أتاح للفنانين تصوير موضوعات الحياة اليومية الهندية، ومن ثم كانت مشاهد حياة بوذا التاريخية والأسطورية تكشف بحق عن عادات الهند وأعرافها.

وبالرغم من أن التصوير الهندي لم يعرف البعد الثالث استطاع الفنانون بالاستخدام الحاذق للألوان الفاتحة في أمامية الصورة والألوان القائمة في خلفيتها توفير قدر من التجسيم لشخوصهم بعد أن درسوا بعناية شديدة كل وضعة من الوضعات ، فبدت الشخوص تنبض بالحيوية والنشاط.

ومع نهاية القرن السابع ما لبثت الهندوكية أن باتت من جديد العقيدة الشائعة شمالي الهند. وما تزال المصورات الجدارية من القرن السادس والتي تعد أقدم المصورات الهندوكية تهتدى بتقاليد مصورات أجانتا على الرغم من أن موضوعاتها تدور حول الإله الهندوكي فشنو، كما زخرفت الكهوف الجاينية من القرن السابع بالمصورات. وثمة لوحات جدارية بوذية مصورة من القرن الخامس ما تزال في سرى لانكا، وتحتفظ المعابد الكهفية في إللورا بأجمل المصورات الهندوكية الجدارية من العصور الوسطى، حيث تنطوى زخارف السقف على لوحات من حقبتين، تحمل الحقبة المبكرة منها خلال القرن الثامن سمات تقاليد أجانتا، على حين تجلّت في لوحات الحقبة التالية في القرن التاسع مظاهر الأسلوب الجديد المتطور، حيث ترهص قسماته البارزة بأسلوب رسم مدرسة جوجرات (كجرات) غربي الهند، حيث ازدهرت مدرسة المخطوطات من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وكان الفنانون قد بدأوا بتسجيل منمنماتهم على صفحات من سعفات النخيل، ولكن ما لبث الورق أن وفد من فارس ليحل محل هذه السعفات في صناعة الكتب، غير أن النماذج المبكرة التي حفظها الزمن من المنمنمات الهندية المصورة لا نلتقى بها إلا بدءا من القرن

العاشر، وهي تصاوير إيضاحية صغيرة للكتب الجاينية غربي الهند ولبعض النصوص الشهيرة في بيهار والبنغال.

ويضم فن التصوير الهندي مدارس شتى أولها مدرسة بالا Pala التي جاءت منمنماتها على غرار تقاليد التصوير الجداري في أجانتا، حيث ترسم الخطوط المحوّطة(١) للأشكال ثم تشبع بالألوان، ثم تجيء الخطوط المحوّطة النهائية بدرجات لونية أعمق من ألوان الأشكال. وتقتصر الخطة اللونية على ألوان محدودة، كما يتميز التكوين الفني بالبساطة والتراصف وتغليب النزعة الطبيعة. على أن مدرسة ترقين المخطوطات قد توارت مع الفتح الإسلامي لبيهار والبنغال في مطلع القرن الثالث عشر، وإن استمرت في مواصلة نهجها في نيبال حيث لجأ العديد من الفنانين. كذلك نجد ثمة مخطوطات بوذية مصورة على سعفات النخيل ولب شجر البتولا في كشمير.

وظلت سعفات النخيل مستخدمة في مخطوطات مدرسة أوريسا شرقي الهند حتى القرن التاسع عشر في الوقت الذي غدت فيه أثرا من آثار الماضي في بقية أنحاء الهند. وكانت الخطوط المحوطة للأشكال في مصورات أوريسا في سعف النخيل ترسم بحزوز أو ثقوب، ثم يمرر فوقها الحبر الأسود وتشبع بالألوان.

أما المدرسة الهندية الغربية في جوجرات (كجرات) التي يطلق عليها أحيانا اسم المدرسة الجاينية أو مدرسة أيربرمزا، فقد ازدهرت في جوجرات وراجستان وبضع مراكز فنية أخرى ابتداء من القرن الحادي عشر إلى السابع عشر. وجميع مخطوطات هذه المدرسة جينية تتناول موضوعاتها المصورة النصوص الدينية الجينية، وفي مرحلة متأخرة تناولت بالمثل تصوير الموضوعات الدينية البراهمانية، وقد زيّنت جميعها بصور تميّزت بألوانها الزاهية بعد أن استخدم الذهب واللازورد بسخاء. على أن السمة اللافتة لهذه المدرسة هي رسم الشخوص في وضعة ثلاثية الأرباع وقد جحظت العيون من الوجوه ذات الأنف البارز والذقن الجلية، وينبض أسلوبها بالتحوير الشديد والحيوية الفطرية.

والتصوير الهندي هو قبل كل شيء فن الخطوط المحوطة الخلابة،

ويختلف عن التصوير الأوربى الذي يعتمد على الكتل والنسب السوية. وإن كان التصوير الهندي يعوزه الفهم الصحيح للبنية التشريحية في الإنسان وكذا قواعد المنظور وإدراكه للمناظر الطبيعية على حقيقتها، فلقد عوّض هذا كله بخطوطه المعبرة والمهارة في تناغم الألوان وشيوع العاصفة الحادة في مصوّراته. وإذا كان المصوّورن الأوربيون يعنون بجمال جسم الإنسان، والصينيون يعنون بالطبيعة ومناظرها الأخاذة ، والفرس يعنون بالزخرفة وتعظيم ملوكهم وابطالهم، فإن الفنانين الهنود كانوا يعنون بتصوير كل ما يتصل بموضوع الحب الذي به حفظ الجنس البشري.

وكان يتولى إعداد كل مخطوطة ناسخ يترك وهو ينسخ فراغا للصور الموضّحة للنص، ومصور يلي عمله بعد أن يفرغ الناسخ من مهمّته. وكانت كل مخطوطة تصان بين لوحين قد ترسم عليها بعض المشاهد الجذابة. وكان الموسرون من التجار يرعون شئون هذه المدرسة من إنفاق على تلك المخطوطات لتقدّم بعد إلى الحكماء ورجال الدين بغية نوال رضاهم.

ومع النصف الثاني من القرن السادس عشر جد أسلوب جديد متميز من التصوير في بلاط السلاطين في الدّكن [Dakshin ومعناها الجنوب] ، لكل بلاط خصائصه، سمّى اسلوب المدرسة الدّكنية الذي جاء شبيها بأسلوب مدرسة الإمبراطور أكبر المغولى، فجمع بين النزعة التكلفية بالفارسية والتقنيات القومية غربي الهند والصور الجدارية جنوبي الهند. وتتميز المرحلة الأولى من مراحل المدرسة الدكنية بالجلال والهيبة وثراء الألوان وبراعة الرسامة واستطالة الأشكال وطيات الثياب على هيئة الدوّامات ، وكثيرا ما كانت الخلفيات تمتلىء بالأعشاب المتكاثفة وبالزهور وبالأشجار بأسلوب تغلب عليه النزعة الشكلية. (٢)

وفي المرحلة الأخيرة للمدرسة الدّكنية غلب عليها أثر الفن المغولي الذي نفذ إلى البلاطات الدكنية نتيجة لانتشار سلطان المغول، وأصبحت هذه المدرسة الدّكنية فرعا من فروع المدرسة المغولية، وكان يجرى إعداد صورها في بلاطات حيدرآباد وكورنول وشورابور ، وتتناول المشاهد الخاصة بالقصر والبلاط والبورتريهات، وكذا الصور الإيضاحية للمخطوطات والراجة مالا

[الأكاليل الموسيقية]، ويعنى مصطلح "الراجه مالا " السنسكريتي معاني عدة، أعمقها تلك العلاقة العضوية بين النغم وتآلفاته في تكوين موسيقى واحد في إطار أحد المقامات، وبهذا تكون "الراجه مالا" نظاما موسيقيا متكاملا تتميز فيه كل وحدة من وحداته بتصوير منظور يرتبط بها وحدها حيث تكون ثمة مقابلة عضوية بين اللون والنغم . وهناك ستة وثلاثون مقاما موسيقيا هنديا تؤدى دورا هاما في التصوير والشعر، إذ أن هذه الفنون الثلاثة لا ينفصل أحدها عن الآخر، وفي اجتماعها معا متعة أكيدة، ويتكوّن المقام في الموسيقى من عدد من النغمات ، ومنه ينشأ اللحن الذي يختلف أثره في آذان المستمعين بعضهم عن البعض الآخر. ويأتى المصورون ليحيلوا هذه الموسيقى المسموعة صورا مجسمة تمثل عواطف مختلفة مثل الرغبة واللهفة والارتياح والشكّ والغيرة والترقّب إلى غير ذلك، وهذا مثل ما يؤدّيه الشاعر بكلمات حين يحيل الموسيقي عبارات مختلفة من الوجدانيات. والمقامات لونان: الراجة وهي المقامات المذّكرة أي الخاصة بالذكور، والراجينى وهي المقامات المؤنثة أي الخاصة بالإناث. وتهدف "الراجه مالا" إلى مسايرة نوازع الروح خلال ساعات اليوم المختلفة وفصول السنة ، إذ ثمة احتلاف بين ساعة وأخرى، كما أنه ثمة اختلاف بين فصل وآخر، وتأثير هذا وذاك على مزاج الإنسان وطبعه. ومن أجل هذا فإن "الراجة مالا" هي التي تهيّىء النفس لتقبُل التباينات المختلفة ، عاطفيّة مناخية.

وكانت ثمة مدرسة للتصوير في الأقاليم الجنوبية من الهند كتب لها أن تزدهر خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في تايخور. وكان مما اختصت به خروجها شيئا عن المألوف في تصوير الأشكال وكذا ترصيع المصورّات بقطع من الزجاج الملوّن والأحجار شبه الكريمة، وكانت تصاوير هذه المدرسة أكثرها تعبّر عن الأساطير الهندوكية.

وثمة مدرسة أخرى ظهرت شيئا فشيئا خلال القرن السادس عشر هي مدرسة التصوير الراجستانية (٣)، وكان لها طابع تصاوير غربي الهند، فلم تكن في مراحلها الأولى تلتزم بالملامح الزاويّة ولا بإظهار العينين معا بل تجتزىء بأقربهما، ومن هنا مهرت في رسم الوجوه مجانبة وفي إبراز الجدّة في

التصميم والألوان. ومع الربع الأخير من القرن السادس عشر ظهر أثر المدرسة المغولية جليّا في تصاوير المدرسة الراجستانية مما أكسب تلك التصاوير روعة وجمالا. وكانت لتلك الصلات المتبادلة بين الحكام المغول والراجوات الراجستانيين أثر في إنعاش فن التصوير الراجستاني.

وقد ازدهرت المدرسة الراجستانية في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر في منطقة شاسعة فسيحة. وكان كل بلاط راجستانى يضم نخبة من الفنانين، ومن هنا تعددت أساليبُ الصور لكل بلاط أسلوبه، وكانت ميوار وبوندى وبيكانير وجودبور وكيشانجار وجايبور وكوتاه هي أهم المراكز الفنية الراجستانية. وقد تميز التصوير الراجاستاني بأسلوبه الزخرفي الرمزي وبالحيوية ذات الطابع الفطري وبالتعبير المباشر. أما عما كان يمس المشاعر فقد عبر عنه الفنان الراجاستاني بوضعات إيحائية وكانت ألوانه المستخدمة ساخنة زاهية تتضام معا في انسجام باهر، كما كانت تصاويره تدل على مهارة فائقة في تكويناته الفنية، وإن لم تكن تعتمد على "المنظور" الدي توحى به بين الفينة والعينة بقع من الألوان المحتلفة. واكثر ما تناول التصوير الراجاستاني موضوعات تدور حول أسطورة الإله كريشنه وفق ما جاءت في الأدب الديني والملاحم والأغاني والمقامات الموسيقية، وتصوير الأبطال والبطلات في وضعات تتفق ودرجات بطولتهم وما وهبوا من صفات بدنية وعقلية ومالهم من أمزجة وعواطف ، كما تناول المواسم والفصول وما يختص به كل موسم وفصل من مظاهر طبيعية لها اثرها في نفوس العشاق، وكذا ماسلف من قصص غرامية لاسيما قصة شيفه وبارفاتي- وأخرى اسطورته، وكذلك كل ما يتصل بالمعتقدات الدينية الهندوكية. على أن أهم ما تتصف به الصور الراجاستانية ما كانت عليه الحياة الراجاستانية بفروسيتها التي شاركت فيها العامة الخاصة والتغنى بمفاتن نسائهم وما تفيض به قلوبهن من مشاعر.

ويتميز الأسلوب الراجاستانى بتنوعه الشديد، ويبدو هذا التنوع واضحا في تصاوير الولايات الراجاستانية التي يقرب بعضها من بعض جغرافيا، ومرد هذا إلى اعتزاز رعاة الفن من الحكام الراجاستانيين كل بميوله دون أن يتأثر بأسلوب مجاور مهما اختلف مقامهم. فعلى حين عنيت بعض المدارس برهافة التنفيذ عنيت مدارس أخرى بازدهاءالألوان أو الإفراط في التكلف. وإذا كانت منطقة ميوار تتميز بغاباتها الكثيفة وجبالها الشاهقة وبحيراتها الواسعة وقصورها العتيقة، لذا كانت مصدر إلهام للمصورين الذين جاءت تصاويرهم تحكى الطبيعة كل المحاكاة، ولقد كان ازدهار مدرسة ميوار فيما بين عامى ١٦٠٠ و١٧٠٠ ، وتمثل هذه المدرسة جانبا ملحوظا من تاريخ الفن الهندي،

على الرغم من أنها كانت تعوزها تلك التقنية البديعة التي شاعت في التصوير المغولي المعاصر لها. وإذ كان التصوير المغولي هو فن خاص بالأرستقراطية والبلاط، فلقد كان تصوير مدرسة ميوار يتناول ما يعنى به الناس ويشتاقون إليه، ومن هذا كان أكثر شيوعا بين عامة الناس على حين كان التصوير المغولي محصورا في محيط بذاته.

أما الازدهار الذي ليس بعده ازدهار في فن تصوير المنمنمات الهندية فكان في الولايات الشمالية من أقصى الهند وعند سفوح جبال الهملايا وهذه وتلك يحتلان رقعة ضيقة من الأرض. وعلى الرغم من قرب هذه الولايات بعضها من بعض تكاد الجبال تفصل الواحدة عن الأخرى وهذه الولايات هي باشوهلى وجامو وتشامبا ونوربور وجولر وكانجرا وبيلاسبور و كولو و ماندى وجاروال والبنجاب. وجميع المنمنمات التي ظهرت في هذه الولايات هي من صنع مدرسة باهارى المعروفة باسم مدرسة راجبوت . والتصوير الباهارى يعنى التصوير في المناطق الجبلية، وثمة مراحل ثلاث للتصوير الباهاري ، أولها مرحلة باشوهلى ثم مرحلة ما قبل كانجرا ثم مرحلة كانجرا التي تنقسم بدورها إلى أسلوبين أولهما الأسلوب التقليدى وثانيهما أسلوب البهجاتا. وأكثر هذه تجديدا هي مدرسة باشوهلى.

وما تلبث التصاوير الباهارية خلال القرن الثامن عشر أن تتخذ طابعا غنائيا معبرا في مغالاة عن العواطف. وما إن أهل القرن التاسع عشر حتى شاع هذا الأسلوب في الكثير من المدارس الجبلية.

ومما لا شك فيه أن تصاوير المدرسة الراجبوتية هي أروع التصاوير الهندية، وهي وإن كانت تحمل بعض السمات الفارسية فهي تختلف الاختلاف كله عن تصاوير المدرسة المغولية الهندية المعاصرة لها، إذ كان مصورو الراجبوت يجمعون بين ما كان لأسلافهم من تقاليد وبين ما لهم من تصوير هندي شعبي، فغدوا أصحاب طراز جديد صوروا به المأثورات الشعبية الهندية على خير وجه.. ولقد جاء التصوير الراجبوتي سابقا للتصوير المغولي ثم عايشه وعاش بعده. وكانت نشأة هذا التصوير في مدارس إقليمية، وكما استمد أصله من تقاليد التصوير الراجبوتي القديم، كذلك استمد أصلا آخر من التصوير الفارسي الذي منه استمد التصوير المغولي . واسم مدرسة "راجبوت" مأخوذ من اللقب الذي كان يتلقب به حكام المنطقة التي تضم إقليم راجبوتانا وتلال البنجاب في الفترة من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر.

لقد تميزت مرحلة مدرسة راجبوت المبكرة بالرسوم الزخرفية المسطحة دون أدنى أحساس بالتجسيم، ولكن ما لبث المصورون أن اضفوا الرقة على

منمنماتهم. وعلى الرغم من أن اهتمامهم كان ما يزال منصبا على الفكرة التي يبغون التعبير عنها أكثر من بلوغ الواقعية فقد بدأت الحركة تدب في شخوصهم . مع ذلك فالثابت أن أعظم مصورات مدرسة راجبوت قد صورت في مدينة كانجرا، حيث خطا الفنانون خطوات واسعة نحو الالتزام بالواقعية في تصوير موضوعاتهم، وإن انحصر اهتمامهم الأول في السيطرة المثلى على "الخطوط" أي أضفوا بها "الغنائية" على رسومهم، كما جاءت ألوانهم ناعمة مواكبة أشد المواكبة لطبيعة تصاويرهم ، حتى قد اعتمدت معظم أعمالهم اعتمادا كليا على "الخطوط" ولجأت أقل ما يمكن إلى "الألوان" . ومع أن كثرة الفنانين قد شغلوا بالقصص الهندوكي والنصوص الدينية، فثمة بعض البورتريهات التي صورت مجانبة شأن جميع أعمال مدرسة راجبوت . الجدير بالتنوية أن الحكام المسلمين قد عملوا على تشجيع تقاليد التصوير الهندوكية فملأ المصورون صورهم بحركة جارفة ، كما تناولوا موضوعاتهم بأسلوب رومانسي، وعنوا بتصوير الثياب الشفافة المرسومة بدقة متناهية، كما انضم اللونان الأبيض والذهبي إلى خطة ألوانهم.

وقد عنيت مدرسة راجبوت بالمشاهد القومية التي تدور حول موضوعات أربعة : المقامات الموسيقية المعروفة باسم "راجه مالا" [الأكاليل الموسيقية]، والموضوعات الرومانسية، والملاحم، والموضوعات الغرامية.

أما أشعار الملاحم فكانت تعبر عن مغامرات الأبطال ورفاقهم ضد قوى الشر المتمثلة في هيئة مخلوقات وحشية. وكان النصر ينعقد بطبيعة الحال للبطل مهما بغت قوة خصومه، ومن بين هذه الملاحم ظفرت قصة البطل "رامة" بنصيب كبير في صور مدرسة راجبوت.

وتتصل الموضوعات الدينية اتصالا وثيقا بالملاحم الشعرية لأنها هي الأخرى تروى مغامرات الآلهة والأبطال الذين يصارعون بدورهم المخلوقات الوحشية ويقضون عليها. ومع أن بعض هده القصص تندرج تحت الحكايات الخرافية والخيالية وتتخللها بعض العلاقات الجنسية المثيرة إلا أنها تكشف عن بعض مظاهر غراميات الآلهة وهكذا لعبت مغامرات كريشنا على سبيل المثال منذ ميلاده حتى غيبته دورا كبيرا في تزويد مصوري المنمنمات الراجبوتية بذخيرة لا حصر لها من الموضوعات الجذابة. ولم يقتصر التصوير على كريشنه بل امتد شيفه وزوجته وذراريه.

وآخر موضوعات التصوير الراجبوتي هو العشق والغرام، حيث نرى العشاق تارة يلتقون خلسة وتارة أخرى يتعانقون جهرة بحرارة ، او قد تبدو السيدة وهي تأخذ زينتها على انفراد قبل موعد اللقاء، أو هي تنتفض غضبا بعد أن هجرها عاشقها ، أو وهي تتطلع من شرفتها نحو الأفق انتظارا لوصول

محبوبها، او هي تعدو نحوه أثناء إحدى العواطف دون مبالاة بما يعترضها.

هكذا تزودنا منمنمات مدرسة راجبوت بصورة جلية عن الحياة اليومية في أرجاء الهند حتى لو كان الموضوع المصور مستقى من الأدب، مثل مشاهد غرام كريشنه الذي آثر ألا يقضي وقته على الأرض متبتلا في المعابد، فانطلق مغازلا بائعات اللبن، مشاركا راعيات الماشية لهوهن مادا لهن يد المساعدة في أداء مهامهن حتى كانت متابعة كريشنه في هذه المنمنمات في واقع الأمر جولة في قرى الهند وريفها وجبالها وسهولها وغاباتها وانهارها، حيث نشهد الرعاة يسوقون قطعانهم، والنجارين والبنائين والحرفيين وربات البيوت يؤدون واجباتهم، ونلم بأزيائهم وسلوكهم وأعرافهم بمجرد التطلع إلى هذه المنمنمات التي كان الفنانون يصورون فيها بالمثل الحيوان بملء عواطفهم وبمحبة دافقة. ولم تقتصر أهمية هذه المنمنمات على الترحال بين أنحاء الريف الهندي، بل هي تكشف كذلك عن أحلام الناس وآمالهم. وقد ادت المرأة الهندية دورا بارزا هاما في التصوير الراجبوتى ، فتجلت فيه برشاقتها وجمالها أكثر مما تجلى الرجل، على أن هذه الظاهرة لم تكن بأى حال تعبيرا عن انتصار إرادة المرأة في المجتمع الراجبوتى.

وينظر بعض مؤرخى الفن إلى المدرستين المغولية والراجبوتية على أن الأولى فن دنيوى والثانية فن دينى مع أن المدرسة الراجبوتية لا تمت بسبب إلى الفن الدينى،والدليل على ذلك أن مدرسة كانجرا ومدرسة جاييور وهما في قمة مجدهما كان فناهما علمانيا رعاه الأمراء، إذ كان فنا يتفق والذوق العام، كما كان امتدادا للذوق الوافد من البلاط المغولي. وأما من أنكر هذا من العلماء فيذهبون إلى أن الكثير من موضوعات هذه الصور يرجع إلى أساطير دينية ، وقد فات هؤلاء- كما يقول مؤرخ الفن ايفان شتوكين- أن الموضوعات الأسطورية لم تكن في جوهرها دينية وإنما كانت إطارا عن حياة البلاط.

ومع تلك الحال من ازدهار التصوير الراجبوتى أو الباهارى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الفنانون أخذوا عن المغول يذيعون ما أخذوا من تقاليد فنية مغولية في نواحى شتى. وما إن دخلت هذه التقاليد إلى الدكن الخاضعة للحكم الإسلامي حتى تنازعته تنوعات مختلفة . ومالبث هذا الفن أن دخل في منتصف القرن الثامن عشر بلاط حكام أوده والبنغال في شرقى الهند، فإذا هو مزيج بين اثنين: الفن المغولي والفن المحلي.

ومع أن المنمنمات المغولية كانت عادة تحمل أسماء مصوريها الا أن المنمنمات الهندية كانت تخلو من أى اسم، فالفنان الهندي يؤدى عمله ابتغاء

وجه الإله وقربانا له أو تلبية لرغبة راعى الفن الحاكم.

والحديث عن مصوري الهند حديث ليس باليسير، فلقد ولوا عنا ولم يتركوا لنا إلى جانب اعمالهم مذكرات عن حياتهم، فليس ثمة إلى جانب أعمالهم التي تركوها مذكرات أو شبه مذكرات تزيح لنا الستار عن حياتهم التي عاشوها. ولقد أتاح لنا القدر منذ أعوام تناهز الخمسين العثور على مخطوطات تحمل بين طياتها آثارا لنفر قليل من هؤلاء المصورين، غير أنها للأسف آثار ليست فيها إلا لمحات خاطفة في غرة كتاب أو إشارة عارضة في نص من النصوص. وما تركه هؤلاء المصورون من تصاوير يخيم عليه صمت مطبق لا يسع المرء معه إلا أن يعمل قريحته ليكشف شيئا عن هذا الغموض، ويتبين ما فيها من همسات ولمحات وإشارات قد تلقى شيئا من الضوء على حياة مصوري الهند. ولعله مما يلفت النظر تجاهل المصور الهندي لذاته تجاهلا مطلقا. ومما يقال أن الجهل بأسماء المصورين يرجع إلى أن فن التصوير الهندي كان في بيئة أمية تجهل القراءة والكتابة، وكان المصورون أنفسهم من هذه البيئة الأمية، هذا إلى أن التصويرة الهندية لم تكن لمصور واحد بل كان يشارك في إنجازها أكثر من واحد، ثم أن هؤلاء المصورين لم يفكر واحد منهم أن يضع اسمه على ما صور، ومن هنا جاء الجهل بأسماء المصورين، غير أن البعض يرد هذا وذاك إلى أن البيئة الهندية لم تكن على هذه الحال التي وصفت. كما يقال بأن المصور الهندي التقليدى كان يرى نفسه صاحب حرفة من تلك الحرف الشائعة، شأنه شأن النجار والخزاف والنساج، وكما لم يترك واحد من هؤلاء اسمه على ما يصنع كذلك كان المصور يرى عمله ولا داعى لأن يترك اسمه على ما صور. ولعل أفضل ما يكشف لنا عن إيمان المصور الهندي ذاته بأن ثمة قوة أخرى اسمى منه تلهمه ما يروى من أن احد عشاق الفن من الملوك قد عهد إلى مصور من المصورين أن يرسم له صورة لزوجته وكانت أثيرة عنده، غير ان أسلوب ذلك العهد كان يقضى بألاتقع عين المصور على حريم الملك. ومن هذا كان على هذا المصور أن يعمل خياله ليرسم تلك الصورة غير ناس أن يضفي عليها كل ألوان الجمال الشائعة في ذلك العصر. وحين قارب المصور أن ينتهي من الصورة سقطت عفوا نقطة صغيرة من فرشاته على فخذ المرأة المصورة، غير أن المصور لم يلتفت إليها ولم يلق إليها بالا وحمل الصورة إلى الملك، فإذا هو يعجب بها الإعجاب كله، ولم يلتفت إلى تلك البقعة الداكنة على الفخذ. ويوما ما وقع بصره عليها، ومن سوء حظ المصور أن الملكة كانت ذات شامة على فخذها. وعندها غضب الملك ووقع في روعه أن المصور لا بد أن يكون قد رأى الملكة، فإذا هو يلقيه في السجن. وتمر الأيام فإذا الملك يرى في رؤيا له أن الربة العظمى قد

تمثلت له، وإذا هي تفصح هي عن حقيقة الموضوع وأن تلك البقعة من فعلها هي لأنها كانت على طرف الفرشاة وهي التي كانت سببا في سقوط تلك النقطة لكى تجيء الصورة حاكية كل المحاكاة صورة الملكة، إذ كان هذا المصور اثيرا عندها لشدة إيمانه بها، رأت أن يجيء عمله مطابقا للواقع المطابقة كلها. عنده أفرج الملك عن المصور وكافاه مكافأة سخية.

وقد تفيد هذه الأسطورة التي ترجع إلى القرن الحادى عشر أن الاعتقاد السائد في الهند كان يعنى أن قدرة الفنان محدودة وأنه يستوحى من قوة أخرى اسمى منه تلهمه، تماما كما كان الأمر عند شعوب العرب حين كانوا يعتقدون أن ثمة شيطانا يملى عليهم شعره.

وقد جرت العادة أن يجثو الشاعر بين يدى الإله، وكذلك جرت العادة أن يجثوا المصور الهندي بين يدى إلهه قبل أن يشرع في التصوير. وقد تردد ذكر هذا المعنى في النصوص الأدبية الهندية حيث تقول إنه على المصور قبل أن يأخذ في تصويره أن يعد نفسه إعدادا ذهنيا بأن يخلو إلى نفسه ويقطع صلته الفكرية بما حوله حتى يخلص ذهنه مما يشوبه من دنس الوجود ، وبذلك يفرغ ا لفراغ كله لما سيقوم به من تصوير فلا يشغل عنه بما سواه وتختلف هذه الخلوة النفسية من فنان إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى، وكان الانتهاء إلى هذا الغاية من صفاء النفس هو اسمى ما تصبو إليه نفس مصور هندى، فهو في تلك الخلوة اشبه ما يكون بالمتعبد في خلوته الدينية التي يخلو فيها إلى معبوده خلوا كاملا . ولعل ما شاع بين مصورى الهند من انكار لذات مرده إلى تلك الخلوة التي يصحبهاا الخشوع والتواضع اللذين يؤمن معهما بعجزه كإنسان وأنه غير جدير بأن يعد خالقا". وهذا لا يعنى أن الفنان الهندي كان ناسكا بل لقد كان يعيش بين أفراد جنسه واحدا منهم له مالهم وعليه ما عليهم، ولكنه ما إن يخلو خلوته قبل التصوير حتى يغدو إنسانا آخر . هذا إلى أن إحجام المصور الهندي عن أن ينسب ما يصوره إلى ابداعه وخلقه هو أن الصور عامة كانت في أكثرها تقليدية تراثية. ثم إنه كان مع الموضوعات غير التقليدية التي لم يسبق تصويرها في الماضي لا يدعى أنه جدد أو ابتكر ، وإنما هويستوحى من موضوع له قدسيته وما هو مفسر إلا لهذا الموضوع، وأن ما فعله من هذا التفسير ما هو إلا اعادة لعمل سابق مثله، وقد يكون ما سبق أفضل مما عمل. كالراماياته والمهابهاراته أو قصص الراجه مالا أو الموضوعات الشعرية لم يضف إليها غير صوغها صياغة عصرية جديدة.

---

(١) الخطوط المحوّطة أو الحدود الخارجية هي ما يحيط بجسم أو مساحة ما من حدود

تكون فاصلة بين أى منها وبين الفراغ رسما وتصويرا سواء كانت فواصل خطية أم فوارق لونية [المعجم الموسوعى للمصطلحات الثقافية- م .م .م. ث. لكاتب هذه السطور . لونجمان ١٩٩٠]

(٢) النزعة الشكلية هي نزعة تنادى بتغليب الشكل والقيم الجمالية على ما في العمل الفني من فكر وخيال وشعور، وتبشر بنظرية الفن للفن. وهي النقيض الذي يتحدى نظرياً المحاكاة في شتى المناحى، فهي ترى أن الفن السويّ منبت الصلة بالاعمال والموضوعات التي تشكل تجاربنا المألوفة. وذلك أن الفن عالم قائم بذاته، يكون مستقلا مكتفيا بذاته [م.م.م.ث.].

(٣) راجستان الأن هي ثانية ولاية في الهند حجما، وهي إلى الشمال الغربي من شبه القارة الهندية تحدّها من الشمال ولاية البنجاب ومن الجنوب ولاية جوجرات(كجرات) وعاصمتها جايبور. وحين كتب الاستقلال للهند عام ١٩٤٨ انصمت إلى راجستان إمارات راجبوتية هندية من أهمها بيكانير وجايبور و كوتاه وأوديبور وتونك وجودبور و ألوار وجيسلمير، وكان الإسم الذي تسمّت به ولاية راجستان أولا هو راجبوتانا، وكان الراجبوت قد حلّوا بهذه المنطقة منذ القرن السابع، واضطلعوا بمقاومة الغزو الإسلامي حتى القرن السادس عشر حين استقر الحكم المغولي بالهند. وتمتد الصحراء في جانب كبير من راجستان، كما تقع في شرقها منطقة زراعية [م.م.ث]

ثبت المراجع

Goswamy, B.N: *Essence of Indian Art*. Catalogue of the exhibition in San Francisco and Paris

Rieff, Robert: *Indian Miniatures*, Souvenir Press, London 1965

Barrett, Douglas and Gray, Basil, Painting of India, Skira, 1963

Arnold, Thomas and Wilkinson, J.V.S., *The Library of Chester Beatty. A Catalogue of Indian Miniatures*, London 1936

Lillys, William, Reiff, Robert and Esin Emel, *Oriental Miniatures, Persian, Indian, and Turkish,* Souvenir Press, London 1965;

Welch, S.C, *A Flower from every meadow*, New York 1973

Fak, Toby: *Indian Painting. Mughal and Rajput and a Sultanate Manuscript* P&D Colnaghi Co. London 1978

Khullar,G.D, *Indian Painting*, R&K Publishing House, New Delhi 1967;

Gray, Basil, *Painting - the art of India and Pakistan*, London 1950;

Kuhnel, E and Goetz, H, *Indian Book Painting*, London 1926

استعراض الكتب

في أرض عريقة ... رواية لاميتاب جوش رافي ديال، نيودلهي، ١٩٩٢ ، ٣٩٣ صفحة ، السعر : ١٥٠ روبية

عرض: بريتي سنج

تتناول رواية اميتاب جوش الجديدة *"في أرض عريقة"* في خط متواز قصة بطلين، احدهما هو ابراهام بن ييجو، التاجر اليهودي ذو الأصل التونسي والذي ذهب إلى الهند عن طريق مصر وعدن عام ١١٢٠ والآخر هو الكاتب ذاته الذي قدم إلى مصر عام ١٩٨٠ كدارس هندي شاب موفد من قبل جامعة اكسفورد. ولو ان آبيجو سافر شرقا تمشيا مع الاتجاهات السائدة في عصره، فقد سافر جوش غربا تمشيا مع اتجاهات عصره. تنسج "الأحداث المتماثلة المفاجئة والسارة" القصتين المتطابقتين في رواية واحدة. ولأن كلا البطلين رحال باعدت بينهما فجوة زمنية قاربت الثمانمائة عام ، تكتسب قصتاهما صورة متعددة الأبعاد للفكرة التي

تتجلى فى عصورا الحالية ، الا وهى الاغتراب والارتحال.

وكما هو الحال فى روايته السابقة" الخطوط الواهية" التى تأخذنا عبر صفحاتها إلى زمن الحرب فى لندن ودكا المشتعلة عقب التقسيم عام ١٩٤٧ واحداث الشغب التى شهدتها كلكتا، يعود جوش فى هذا العمل أيضا إلى احدى أفكاره التى طالما عبر عنها فى أعماله وهى العامة من البشر والتاريخ ، أو بالأحرى العامة من البشر فى سياق التاريخ، وكما هو الحال فى الراوية السابقة أيضا، يكمن التاريخ بالنسبة لجوش فى الترحال فى حركة الموهوبين من الأفراد الذين يحاولون الوصول إلى ماوراء الحدود المعروفة ، بحثا عن آفاق جديدة تلهبهم فى ذلك المهنة أو العلم أو الخيال الخصب.

فى الجزء الخاص به من القصة، يروى جوش تجربة اقامته فى مصر. وكانت فكرة القصة الجديدة التى نحن بصدد الحديث عنها قد ولدت بداخله بينما يعمل كباحث يسعى للحصول على درجة الدكتوراة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية فى جامعة اكسفورد فى أواخر السبعينات فلم يكن منه سوى أن قدم إلى مصر عام ١٩٨٠ وعاش فى قرية صغيرة تدعى لطيفة تقع جنوب شرقى الاسكندرية . ويخصص الكاتب جزءا كبيرا من روايته لوصف سلسلة أسفاره اللاحقة عبر مصر المعاصرة، مسترشدا فى ذلك بابناء القرية: على ، مالك العقار الذى يقيم فيه، خميس، الوضيع، مهرج القرية ذى العين الشبيهة بالخرزة، خصمه الامام زغلول، النساج، بسينه، المرأة القوية، نبيل، دمث الخلق الذى ينأى قدره (الذى القى به إلى بغداد فى بداية حرب الخليج) عن مجرد القدر الشخصى ليستشرف قدر مصر ودول العالم النامى.

تنبض الشخصيات المصرية بالحياة من خلال أسلوب جوش الذى يتسم بدقة الوصف، فضلا عن فهمه العميق لأسلوب حياة كامل وتباعا، تبدى الشخصيات المصرية حسن الضيافة المعهود "للدكتور الهندى" برغم بقاء أسباب اقامته بينهم ضربا من الالغاز السرمدية كان بقاء جوش فى مصر، والذى لم يفصح عن أسبابه لأصدقائه المصريين أبدا، من أجل تقصى تاريخ حياة ابراهام بن ييجو وعبده الهندى بوما، بعد أن عثر

جوش عليهما مدفونين بين مخطوطات التاريخ القديمة فى مكتبة اكسفورد عام ١٩٧٨. يمضى جوش فى تعقبهما خلال المخطوطات التى عثر عليها فى الجيزا فى القاهرة فى القرن التاسع عشر . ومن بين الهائل التى تضمنتها تلك المخطوطات جمع جوش بقايا المراسلات المتناثرة بين آبيجو الذى كان يكتب من الهند وشريكه فى العمل فى عدن ومصر حتى تكتمل الصورة امامه. ويصف رافى دايال ، ناشر الرواية، تلك العملية بأنها"قدر هائل من المعرفة فرضته المهمة حيث كان حل شفرة المراسلات أصعب ما واجه جوش فى اتمامها، فكافة الخطابات بين آبيجو وصديقه البعيد كتبت بلغة من لغات العصور الوسطى المحلية وهى "العربية اليهودية" . تعلم جوش تلك اللغة ليجمع شتات قصة بيجو وعبده.

وربما تكون اكثر سمات قصة بن بيجو القرن الثانى عشر اثارة ان جوش لم يقطع إليها الطريق المباشر ولكن عرفها كما راها العبد بوما، الذى لا يتواجد سوى فى هوامش الخطابات بين السيد بن بيجو وأصدقائه فى عدن ومصر. ولعل ذلك مرجعه اعتقاد جوش الراسخ بأن التاريخ فى الماضى، وفى الحاضر أيضا، كان دائما وسيظل تاريخ "المثقفين والصفوة، الوزراء والسلاطين، المؤرخين والكهنة - هؤلاء الذين يمتلكون القوة لحفر أسمائهم فى سجل الزمن " غير أن قصة بن بيجو يعاد بناؤها من خلال الاشارات إلى العبد بوما وتلك الآثار الواهية يمد المدركه التى يخلفها العامة من البشر فى العالم" والتى لم تكن سوى الصدفة لتحفظها . وفى لجوئه المتعمد للمنظور الثانوى، يتألق جوش فى افساد الأمر على رواة التاريخ العظام.

برع جوش فى مزج العلم بالخيال واتسم فى ذلك بالحكمة بينما يحيى بوما ويسده. يتجلى ذلك على امتداد العمل كاملا، مما يبرز جليا أوجه الاختلاف والتشابه بين الماضى والحاضر، بين اقامة بن بيجو فى الهند بثمانمائة عاما سابقة واقامته هو فى مصر، بل وبين مصر والهند خلال التسعينات.

يرى جوش ان كلتا الروايتين تنسجا قصة "حضارتين عفا عليهما الزمن" حضارتان يلجأ ابناؤهما اليوم

لاستخدام المحاريث التي تسحبها الماشية وليس الجرارات ، السواقي وليس المضخات ، العربات البدائية التي تجرها الحمير وليس الشاحنات.

حضارتان لايزال الملايين من ابنائهما يرزحون تحت وطأة الفقر. غير أنه بالمقارنة لما تحمل ذاكرة من احداث شغب وقتل وقعت في دكا وهو صبي بعد ، يجد جوش ان عالم مصر برغم العواصف والاضطرابات التي يشهدها أحيانا وبرغم الحروب التي خاضها ذلك البلد قديما، اقل عنفا وأكثر انسانية وبراءة عن عالم الهند.

بيد أن النقطة التي تبدو اكثر أهمية والحاحا من قصتي البطلين اللتين صاغهما جوش في نسيج واحد تكمن بالنسبة له في ان الرحلتين قام بهما بطلاهما تحت تهديد ظلال القوى الأوربية. فيعتقد ان خطاب التاجر اليهودى خلف بن ايشاق المرسل إلى بن ييجو قد كتب في صيف عام ١١٤٨ عندما كانت فلسطين والمناطق المحيطة بها قد اصبحت "طريق مرور عام للجيوش الأوربية". وكان في عام ١١٤٨ ان اتخذ اعظم الجيوش الصليبية التي تم تنظيمها على الاطلاق من البساتين التي تطوق دمشق معسكرا لها. وقد كانت جوش على يقين من ان التجار المرتحلين وأصدقاء بن ييجو، الذى عاش فيما بعد في منجالور، اخبروه عن مدى الحالة المتداعية التي تركت عليها الجيوش الصليبية تلك الأراضي . والحقيقة ان الأمراض والمجاعات والاضطرابات السياسية التي خلفوها وراءهم كانت السبب في عودة بن ييجو من الهند عام ١١٤٩. وفي الثلاثمائة عاما التالية، لم تكن التقاليد السلمية للتجارة الواسعة التي نشأت لقرون بين الهند ومصر سوى لتختفي من ذاكرة الإنسانية، تلك التقاليد التي كانت نتاجا لـ"اختيار ثقافي نادر" جمع افراد على اختلافهم مثل ابراهام بن ييجو، اليهودي التونسي ، بوما، العبد الهندى القادم من تولوند، وآشو ، المرأة القادمة من منجالور والتي تنتمي لطبقة الـ "ناير".

وفي القصة الأخرى ، يأتي بقاء جوش ذاته في مصر في ظل حرب الخليج. غير أن التواجد الأوربي يكون تساحقا حتى في ناشاوى التسعينات لدرجة ان جوش الهندى يدخل في مناقشة ساخنة لاتخلو من السخرية اللاذعة، مع اصدقائه المصريين حول

من يأتي ترتيبه الاعلى في سلم (التنمية). يكتشف جوش والحزن يملؤه ان المقاييس التي تبنى على أساسها مثل تلك المقارنات ليست هي ذات المقاييس التي قد وضعها بن بيجو وعبده بوما" او اى من آلاف الرحالة الذين عبروا المحيط الهندى في العصور الوسطى" فالغرب في عالم اليوم هو المقياس النهائي. ليس بمكتباته أو متاحفة أو مسارحه.."ليس بكل ما يعد ساميا ورقيقا"

.. ولكن الغرب" بطومه ودباباته ومدافعه وقنابله" ويمضى الاكتشاف ليتضمن ان كلا من مصر والهند اليوم، برغم ما بينهما من اختلافات، لازالتا ترحلان "ولكنهما" رحلة الى الغرب" وانه بالنسبة للملايين الذين يعيشون على الأرض الشاسعة حولنا لايعني الغرب سوى ذلك.. العلم والدبابات والمدافع والقنابل"إنه" في أرض عريقة" عمل يصعب ادراجه تحت مسمى معين . انه مزيج هائل من ادب الرحلات والدراسة العلمية، البناء التاريخي والسيرة الذاتية، حنين إلى الوطن مشوب بالخيال ومران على دارسة المصريات ، حكاية اسطورية ووثيقة سياسية، وينصهر كل ذلك في خلفية شاملة لحضارتين عريقتين. مضمون ثرى ليصاغ في نص واحد، يمتلك جوش زمام الأمور كاملة ويتحكم باقتدار في ادواته ويتحرك بسلاسة ويسر بين مصر والهند، الحاضر والماضى، بين ذكريات اقامته في لطيفة وتجولات بن بيجو في الهند. وفي الوقت ذاته يكشف جوش النقاب عن الحقيقة المشوهة لاهتمامات النصف الثاني من القرن العشرين.. الحضارة والتنمية ، الارث الثقافي ومتطلبات الحداثة، فضلا عن الصعاب المتأصلة في "الحدود المتباعدة" بين الدول.

Thaqafatul Hind Statement of ownership and other particulars.

FORM IV

(See Rule 8)

1	Place of Publication	Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi-110002
2	Periodicity of its Publication	Quarterly
3	Printer's Name (Whether citizen of India?) (if foreigner, state the country of origin) Address	Niranjan Desai Yes Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi
4	Publisher's Name (Whether citizen of India) (if foreigner, state the country of origin) Address	Niranjan Desai Yes Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi
5	Editor's Name (Whether citizen of India?) (if foreigner, state the country of origin) Address	Nisar Ahmad Faruqi Yes ICCR, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi
6	Names and addresses of individuals who own the newspaper and partners or share holders holding more than one per cent of the total capital	Niranjan Desai Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi

I, Niranjan Desai hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief

Sd/-

Dated: 28.2.94

Niranjan Desai
Signature of Publisher

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

المجلد ٤٥ العدد ٢ ـ ٤

١٩٩٤م

المجلس الهندى للعلاقات الثقافية

آزاد بوان ، نيو دلهي

الهند

إن المجلس الهندى للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشئون الخارجية للحكومة الهندية انشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات ، ففى العربية ثقافة الهند و فى الانكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" وفى الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde" و فى الأسبانية "Papeles dela India" و فى الهندية "Gagananchal" و كلها يصدر أربع مرات فى السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و بشئون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan, Indraprastha Estate
New Delhi - 110002. (INDIA)

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس كالآتى:

ثمن النسخة	الاشتراك السنوى	اشتراك ثلاثة اعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرتها و طبعتها السيدة ميرا شانكار المديرة العامة للمجلس الهندى للعلاقات الثقافية ـ أزاد بوان ـ نيودلهى ـ الهند.

طبعت فى مطبعة ڤاب انتربرأيزز ـ اتش ـ ٢٤، جرين بارك ايكتينشن ـ نيو دلهى ـ ١١٠٠١٦

رئيس التحرير: البروفسور زبير أحمد الفاروقى

كلمة الناشر:

هذا العدد لمجلة ثقافة الهند يصلكم بعد مـــدة سنتين تقريبـاً لم تصدر المجلة خلالها بناءا على ظروف قاهرة و أن غياب المجلة لوقت طويل كهذا كان باعثا لخيبة أمل القراء كما تبين من الرسائل العديدة التى استلمناها خلال هذه المدة .

ومما يسعدنا كثيراً أن هيئة تحرير جديدة قد استأنفت إصدار المجلة بتركيز مجدد على الأهداف التى توخيناها بإصدارها منذ تأسيس المجلس الهندى للعلاقات الثقافية عام ١٩٥٠. ويحتوى هذا العدد على مقالات خاصة كتبها كتاب بارزون حول الجوانب المختلفة لحياة المهاتما غاندى و تعاليمه و أنها تؤكد أهمية فلسفة غاندى فى عالمنا المعاصر . كما يحتوى العدد على مقالات حول موضوعات هامة أخرى مثل العلمانية و الوحدة و التكامل الإجتماعى و الثقافى للهند و انطباعات أوروبا عن طاغور و اقبال كما يراه العرب .

فى مقالـــه تحت عنوان «العلمانيـــة فى الهنـــد» يؤكد د. فاسنت ساثى رئيس المجلس الهندى للعلاقات الثقافية أن العلمانية- مصطلح يتعرض لسوء الفهم أحياناً كثيرة و خاصة فى سياق الدين. يمكن و يجب فى الوضع الراهن فى الهند أن يفهم بمعنى التمسك بمبادىء «دهرما» - الديانة الكونية - ومعتقداتها الأساسية التى اعتمدهـا الشعب عبـــر العصـــور. و يرى الكاتب أن الدولـة يجـب ألا تتميز بانحيازها إلى دين أو مذهب خاص.

و المقالة التى كتبها سيد مظفر حسين برنى حاكم ولايـة هريانـا و رئيس لجنة الأقليات سابقا تحت عنوان «وحدة الهند و تكاملها» يعرض صورة كاملة للثقافة المركبة للهند بمختلف أنواعها . كما تتميز

المقالة بوصف شامل للنظم السياسية والإقتصادية والإجتماعية للهند.

كماقدم بارثا ميتر فى مقاله تحت عنوان «الفن والوطنية فى الهند» استعراضا نقديا شاملا للمدارس المختلفة للفن الهندى و القى الأضواء على الأفكار السائدة و التأثيرات المحلية و الأجنبية فيه بالمراحل المختلفة لتطوره .

وينعكس تأثير فلسفة طاغور و فنه على العقل الأوروبى فى مقال تحت عنوان «طاغورفى البلدان الأوروبية» و كتبه مارتين كامبتشين، و قد حاول د. نثار أحمد الفاروقى رئيس تحرير مجلة ثقافة الهند سابقا تقدير مدى شعبية «اقبال فى العالـــم العربـــى» و تقييم شروح الكتاب العرب لأفكار اقبال .

و فى الوقت الذى نقدم ميه هذا العدد لمجلتنا العربية نتطلع لملاحظات و مقترحات القراء واثقين بأنها ستساعدنا فى جعل هذه المجلة أكثر جدية و منفعة.

ميرا شانكار

ناشرة ثقافة الهند

و المديرة العامة

للمجلس الهندى للعلاقات الثقافية

نيو دلهى

١٤ مارس ١٩٩٦

كلمة التحرير:

المثل العليا والمبادىء الأخلاقية والإنسانية ليست احتكاراً لأى أمة أو قوم أو منطقة ، و كذلك دعاتها لاينتمون إلى بلد دون آخر بل أنهم ينتمون إلى العالم قاطبة ، و ذلك لأن العالم كله يستمد المثل العليا والأخلاق الحميدة من فكرهم و فلسفتهم، كما لا تكون رسالاتهم مقصورة على عصر دون آخر بل هى رسالات وطيدة الصلة بكل زمان ومكان وبناءاً علىٰ ذلك لايمكن لأىّ أمة أو قوم أو منطقة أن تدعى بأن شخصيات مثل المهاتما غانـدى و إبراهام لنكون و مارتين لوثر كينـج و مولانا أبوالكلام آزاد والأم تريسا تنتمى إليها دون غيرها ـ

والميزة المشتركة لهذه الشخصيات كلها تتمثل فى تمسكها بالديمقراطية والتسامح وعملها الدءوب على انقاذ الإنسانية من الظلم والإستغلال والإستعبادوالتعصب والتفرقة العنصرية من مختلف الأنواع والأشكال. .

وعددنا هذا يحتوى على مقالات عديدة خاصة حول الزعيم والمفكر العالمى الراحل المهاتما غاندى ، وذلك بمناسبة الإحتفال بذكرىٰ ميلاده الخامسة والعشرين بعد المائة . فلم يكن تاثير هذه الشخصية الفذة مقصوراً على مجتمع شبه القارة الهندية بل أنها أثرت على العالم كله فكراً وفلسفة .

ظل غاندى يدعو طيلة حياته إلى الحرية وعدم إستغلال الغنى للفقير أو القوى للضعيف وعدم التفرقة العرقية و دعا إلى الإتحاد والتسامح والسلام و المحبة والوئام. ونحن فى أشد حاجة لمثل هذه

الشخصيات الوفية و المخلصة للانسانية جمعاء و رسالاتها الخالدة فى عالمنا اليوم الذى بالرغم من شعاراته الرنانة للتقّدم و التحديث فى مجال العلوم و التكنولوجيا مازال يعانى من ويلات الحروب والإغتيالات التى تذهب فيها أرواح الأبرياء سدى، يعانى من إستغلال الدول القوية المتقدمة للدول الضعيفة النامية، يعانى من انتشار التفرقة والفساد داخل أمة واحدة و داخل بلد واحد. ولايمكننا الإستغناء عن هذه الشخصيات و رسالاتها إذا كنانصبو لتحقيق نجاح فى بحثنا المستمر عن عالم أفضل يسوده السلام و المحبة و الوئام و يحظى فيه الجميع بنصيب عادل من الرخاء و الإزدهار

د/ زبير أحمد الفاروقى

مجلـــة ثقافـة الهند الفصليـة

المجلـد ٤٥ العـدد ٢ ـ ٤
١٩٩٤م

محتويات العدد

العلمانية والطائفية فى الهند

بقلم : السيد / فاسنت ساتى
رئيس المجلس الهندى للروابط الثقافية

قبل أن نتحدث عن التعريف الحديث للعلمانية كما وضعها وأوضحها جورج جاكوب هوليوك (GEORGE JACOB HOLYOKE) فى ١٨٥١م بمعنى الإنفرادية للديانة والدولة مع إنكار وجود الاله، سيكون أحرى أن نعى بتطور هذه الفكرة ليس فى العالم المسيحى فحسب وإنما فى كافة المناطق التى تسيطر عليها الديانات الأخرى

يقوم مفهوم العلمانية بكاملها أساسا على المعالجة المنطقية للحياة عكس تلك التى تعتمد على القبول التام والثابت لمفهوم "الأعلى" (يسمى الإله بوجه عام) ويتبعه القبول بقانون السلوك الذى يعتمد على الهداية أو الأوامر من الذات الأعلى كما نقلها الرسل والأنبياء أو تجسيداته فى شكل الإبن أو المظاهر الأخرى. وعندما يتم القبول بهذه البنية يزداد التصلب بمرور الزمن اذ أن اتباع هذه المفاهيم الخاصة والقواعد الالهية التى تدعى"الديانة" يفضلون الابقاء على الوضع الراهن بصفة عادية و يقاومون أى فكرة جديدة تهدد بالنيل من استقرار هذه البنية.

و جدير بالذكر أن كافة الديانات تقريبا ظهرت إلى حيز الوجود كثورة ضد النظام الراهن و بنداء للتصرف بالعقلانية مقابل مظاهر اللاعقلانية لطريقة الحياة الراكدة و مع ذلك فان المفاهيم الخاصة للديانة تعرضت للركود على أيدى أتباعها. و إنه من الأيسر أن نفهم أن مؤسسى كافة الديانات بينما قبلوا بوجود قوة أعلى كمبدع و خالق للكون بما فيه البشر أنهم أوضحوا المفاهيم السائدة فى زمنهم فى ما يتعلق بخلق الأرض و حركات الكواكب و الشمس و ما إليها و ذلك فى سياق

تفسير المظاهر الطبيعية ونموها العلمى و يصح نفس الشيء بخصوص القضايا الإنسانية الخاصة بعلاقات الأسرة و التجارة بين الأشخاص وطريقة السلوك و القواعد التى يجب أتباعها لمجتمع منسجم و سعيد.

و الأمر الأساسى الذى تقوم عليه جميع الديانات هو أن هذه الديانات تقدم حلا مقبولا للتساؤلات الإنسانية الخالدة ليس عن سلوكه فى هذه الحياة التى يعيشها فى الإطار الإنسانى فحسب و إنما عن قلقه عن الحياة الأخرى و رغبته فى الحصول على السرور و الفرح الدائمين. و رغم كل المنطق العقلانى لم يتمكن العلماء و الماديون من الإجابة المقنعة على التساؤلات عن الحياة قبل الميلاد و بعد الموت. و يوجد هذا الجواب لدى كافة الديانات مع تاكيد من الرسل و الكهنة بأن الانسان طالما يتبع قاعدة الحياة الصحيحة حسب هداية دينه فإن مستقبله فى عالم"الأعلى" (اللّه) مضمون بكافة المباهج و السرور الدائم و حتى أن ولادته الجديدة تعتمد على أعماله فى هذه الحياة. و من ثم يعتبر القبول بالاله الواحد و الصراط المستقيم الذى أهدى إليه ممثلوا الذات الأعلى و ضمان الحياة الأخرى هى المبادىء المشتركة الثلاثة لكافة الديانات.

ولما يتم القبول بالمبادىء الأساسيـــة المذكورة أعلاه توضع مجموعة كاملة للطقوس والعادات و الاحتفالات و طرق العبادة للحياة اليومية و الإيمان الثابت والعقيدة المتواصلة فى الذات الأعلى و من يمثلونه. وهذه العوامل هى التى تربط المجتمع ربطا وثيقا، وعلى أساس هذه المفاهيم والقواعد و الأعراف تقوم المجتمات و الجاليات الخاصة بوضع هوياتها البارزة و تتمسك بها متعصبة ليست لمجرد الدفاع عن نفسها و عشيرتها ونسبها و إنما لتوسيع نطاق نفوذ إعتقادها وثقتها من أجل الزيادة فى قوتها الدنيوية. ومن ثم شهد التاريخ النزاعات الدينية و الحروب و الإنتصارات كميزة شائعة للعهد القروسطى.

ولّما تعرضت الأفكار الدينية المبنية على المعرفة و النظريات الخاصة بعهدها للتحدى الناجم عن نمو المعرفة العلمية والتقنية عن العالم بسبب المخترعات و الإكتشافات مثلما يتعلــق بالكـون و الطب و علم التشريح الإنسانى والوعـــى الأفضـــل فى مجـــالات علم الحساب و الكيمياء و الفيزيا فبدأت ارهاصات معظم الأفكار الدينية تخسر من قوتها و نفوذها. ونعرف أمثال غليليو و كوبرنكس عن الظاهرة الفلكية،

وفى الفترة التالية عن إكتشافات كارتيز و نيوتون إلى نظريات النسبية لأئينستائن.

وكما ذكر آنفا فإن أتباع الديانات وخاصة الكهنة فى كافة الديانات تقريبا أكدوا على الديمومة و استحالة الخطأ فيما يتعلق بالحقائق المذكورة فى تصريحات مؤسسى تلك الديانات وعليه فان أى تحدى لتلك الحقائق كان يعتبر تجديفا و بالتالى مستوجبا للعقوبة و حتى عقوبة الموت فى بعض الأحيان. ونظرا لذلك فإن الدولة أو السلطات المسئولة التى تعالج الحياة الدنيوية اضطرت لمعارضة موقف صلب عضال للسلطات الدينية مثل الكنيسة. وكأول نتيجة لهذا الكفاح بدأت السلطات الرسمية تنفصل عن الكنيسة التى كانت أولا تحت سيطرة الملك وثانيا تحت سيطرة البرلمان و تم التوصل إلى تفاهم بأن الدولة سوف لاتتدخل فى الأمور الروحانية وشئون الكنيسة وتقبل بسلطة الكنيسة فى تلك الأمور. ومقابل ذلك سوف لاتتدخل الكنيسة فى القضايا التى تتعلق بالحياة المادية و كذلك المجالات المختلفة للعلوم و التكنولوجيا و الصناعة و التجارة و الطب حيث تتقدم المعرفة بخطى حثيثة وتتحدى النظريات المقبولة من ذى قبل.

ومن ثم اعتمدت الدولة فى أعمالها فى عدة مجالات طريقة علمية تسمى بصفة عامة "العلمانية" وانها فى معظم العالم المسيحى قبلت بسلطة الكنيسة فى الأمور المتعلقة بالمعتقدات الشخصية. ومعظم هذه الدول تقبل المسيحية كديانة رسمية لو أنها تتمسك بالمبادىء العلمانية فى أعمالها ولاتدعى بذلك فقط.

إن كلمة "العلمانية" التى يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية (SECULUM) تعنى الشىء الذى يتعلق بالأمور الدنيوية التى تتميز عن الأمور الروحانية و الكنيسية. والآن قد اكتسبت مفهوما تم توضيحه فى عدة قواميس ألا وهو نظرة للحياة مبينة على المبدأ القائل بأن الديانة و الاعتبارات الدينية يجب تجاهلها أو التنحى عنها عن قصد أو نظام للأخلاقية الاجتماعية التى تعتمد على المبدأ القائل بأن المعايير الخلقية والسلوك الأخلاقى يجب تحديدها بوجه خاص بدون مراجعة الديانة. والوضع الآن بخصوص العالم المسيحى عبارة عن تفاهم مرضى أقل و أكثر بين القضايا المتعلقة بالإيمان و كذلك العقيدة

فى الحياة الأخرى و الميزات الدولة التى تتبع المبادىء العلمانية وبين الكنيسة التى ترضى بمعالجة البارزة التى يتعمد عليها هذا الإستقرار هى: قيم *الحياة الأخلاقية الحسنة التى* هى من بين تعاليـم *الديانـة* و حسن الجوار و الصداقة و الأخاء و المحبة و الأمانة و الصدق و السلوك السلمى. وهذه هى المبادىء الأساسية التى يشاطرها معظم الديانات و كذلك تم قبولها كالمبادىء الأساسية لسيطرة القانون المطلوبة للادارة و الحكم من قبل الدولة. ولذا قد أصبح العالم المسيحى نموذجاً للعلاقة المنسجمة بين الدولة و الكنيسة. والآن دعنا نأخذ حالة الديانة الرئيسية الأخرى و هى الإسلام ، وذلك لأنها أيضا ديانة سامية و كما ذكر مرارا فى القرآن الكريم ليس الإسلام إلاّ تاكيدا وإيضاحا للطرق التى أرشد إليها الأنبياء والرسل الأسبقون للعالم السامى مثل سيدنا إبراهيم وموسى ويعقوب وعيسى عليهم السلام و الآخرون ! وأنه يبدأ بنفس القصة لبداية الانسانية بآدم وحواء وقانون الحياة المتمثل فى توجيهات و تعاليم هؤلاء الرسل. وجدير بالذكر أن مؤسس الاسلام نفسه ذكر مرارا بأنه ليس إلاّ رسولا يبلغ رسالات ربه عن الحقيقة الخالدة التى أوحيت إليه بواسطة الملك جبرائيل لكى يعرف الناس بالحقيقة الخالدة عن الذات الأعلى وعن الحياة الدنيوية وحياة الآخرة.

وجاء فى القرآن الكريم الذى أنزل بشكل الوحى خلال الفترة الممتدة على حوالى ٢٣ سنة أن هذه الحقيقة التى توحى إلى الرسول سبق أن أبلغها الخالق الأعلى إلى المجتمعات المختلفة بواسطة الرسل الذين اختارهم من بينهم ليخبرونهم عن سواء السبيل فى لغاتهم المختصة. ويشير القرآن إلى معظم الرسل الساميين الأوائل و يذكر أن هذه هى نماذج قليلة من الكثير من الرسل الذين بعثوا إلى المجتمعات الإنسانية وقد ذكر أنه لما انحرف الإنسان بجهله عن الصراط المستقيم ، أرسل الله رسولا ليهديه إلى الصراط المستقيم منذرا بأنه إذا لم يتبع هذه الخطوط الارشادية سيتعرض لعقوبة صارمة ، ليس فى هذه الحياة فحسب وإنما فى الحياة الأخرى أيضا. وقد دعى الناس مرارا إلى أن يفكروا منطقيا فى المعتقدات والعادات الغير المنطقية و المضحكة التى قد وقعوا فى فخها وأن يقبلوا بصحة الخطوط الارشادية الجديدة التى أوضحها أخر الرسل . و فى واقع الأمر أن العرب الذين كانوا ينتمون

إلى القبائل الصغيرة ويعبدون آلهتهم الخاصة و يؤمنون بعقائدهم الخاصة كانوا يطلبون أدلة قاطعة بشكل المعجزات و خوارق العادة من الرسول. و لكنه نادرا ما جاء بأى خارق للعادة طيلة حياته. ونبههم قائلاً : هل يمكن أن يكون هناك خارق للعادة أكبر من الشمس والقمر و الأرض و كذلك الانسان نفسه و سخر منهم أيضا متسائلا. ماذا حدث للمعجزات التى جاء بها الأنبياء الأوائل ؟ هل اعتقدوا بها؟ وفى الواقع ألم يقتلوا أحدا من الرسل؟ (مشيراً إلى المسيح) ومن ثم كان الأعتماد بدرجة أكبر على منطقية الحجج المؤيدة للخطوط التوجيهية والمبادىء المختصة بحياة مرضية كما وردت فى آيات القرآن الكريم. والمبادىء الأساسية للإسلام تعتمد على أركان مثل التوحيد والنبوة و الآخرة ، و أن اللّه (الذات الأعلى) لايتجسد بأى شكل ولكن له صفات بارزة كالربوبية و الرحمة و الهداية والعدالة فى الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من هذه المبادىء الأساسية والواضحة و قانون الحياة الذى يعتمد بدرجة رئيسية على المساوات والعقلانية إلاّ أن أتباع الاسلام و علماء الدين بصفة عامة إتخذوا مواقف متصلبة فى تفسير التعاليم القرآنية؛ و رفض العالم الذى خضع لقانون الاسلام أن يقبل بأى فكرة جديدة مبنية على التحقيق العلمى وقاوموا بصورة دوغماتية ومتعصبة حتى الاستفسارات الأساسية للغاية.

وهذا الموقف كما ذكر أعلاه يتعارض مع روح القرآن وتعاليمه الحكيمة بكاملها و لدينا أمثلة كافية للتعصب الذى أظهره البعض من أتباع الاسلام.

أمّا فيما يتعلق بالعالم الاسلامى، فجاء التحدى الحقيقى الوحيد من العصرية فى عهد كمال أتاترك فى تركيا مما أدى إلى درجة كبيرة من التحول. ونفس الشىء حدث فى دول الشمال الأفريقى مثل مصر إلى حدما. ونشاهد كذلك نفوذ العصرية و الأفكار العصرية فى دولة اسلامية مثل اندونيسيا ولكن العالم الاسلامى لا يقبل "الاسلام" دينا لدولة فحسب و إنما يدعى بالتمسك بالمبادى ء التى وضعت قبل ١٤٠٠ سنة بغاية من التصلب والتعصب حتى اليوم ويرفض أن يقبل أى مبدأ علمانى حتى لإدارة الدولة. وفى الحقيقة ، كما حدث فى العالم المسيحى الذى هو أيضا من الديانات السامية يمكن للاسلام أن يتقبل أئ مبدأ

علمانى بسهولة أكثر بسبب المعالجة المنطقية الأساسية فى القرآن بالذات وأن يحدث تعاملا منسجما بين السلطة الدينية و الدولة العلمانية. غير أنه لأسباب شتى، ومن أهمها العوزللتعليم لدى الجمهور و نزعة استغلال السذاجة الدينية لدى السلطة السياسية ، نجد أن العالم الاسلامى بالجملة مازال يفضل أن يدخل قوقعة الثيوقراطية حتى فى الأمور المتعلقة بإدارة شئون الدولة و يرفض أن يقبل العلمانية إما كشعب أو كدولة.

ثم نأتى إلى الجزء الباقى للعالم الذى تسيطر عليه الديانات الغير السامية مثل الديانات التى تتبع مبادىء طريقة الحياة المألوفة منذ عهد كتب الفيدا و هى التى تشكل الأساس لمعظم تلك المبادىء.

وكانت المبادىء الفيدية التى وضعت فى الأزمنة السحيقة مبنية على المفاهيم الواسعة جداً ليس عن مجرد الحياة فى هذا العالم وإنما عن الحياة المتعلقة بالطبيعة بأسرها والكون و كذلك التأمل عن الحياة الأخرى. و الفكرة المركزية لفلسفة الفيدا هى حوار منطقى متواصل مبنى على التساؤلات و الإستفسارات و ليس القبول بأى تصريح كالحقيقة النهائية. والواقع أنه لايوجد هناك أى كاتب خاص أو نبى قد تم القبول بأقواله أو بياناته كتصريحات نهائية وثابتة أو قد تم ادراجها فى كتاب خاص بهذا الشكل. ويعتقد الناس أحيانا أن "مانوسمرتى" هى وثيقة كهذه ولكن كما ذكر فى مانوسمرتى بالذات يوجد هناك عشرات من المانو أى مانح القانون ويعنى هذا أن مانو ليس رجلا خاصا ولكنه فى الحقيقة وزير للقانون. وقد ذكر مرارا أن طالب الحقيقة يجب أن يسأل بذهن تحقيقى. إذن فقط يمكن له أن يصل إلى معرفة صادقة على أيدى المعلمين المتنورين. وقد ذكر هذا بتعبير جميل فى مقطوعة معروفة من "غيتا" كما يلى :

"اعرف ذلك بالسجود
وبالتحقيق و بالخدمة ، والعاقل
الذى يدرك الحقيقة ، ويرشدك
إلى تلك المعرفة "

ولذا فإن مفهوم الديانة الذى ينبع من فكرة الفيدا لا يخلو فقط من تصلب بل يوجد فيه استعداد ليس للتوفيق بين المدارس الفكرية

المختلفة و إنما لقبولها أثناء البحث عن الحقيقة وطريقة مناسبة للحياة.

إن كلمة "دهرما" التى يخلط المرء بينها و بين الديانة ويظن أحيانا بكونهما مرادفتين تعنى فى الواقع طريقة للحياة كاملة تحافظ على المجتمع.

كما أن كلمة "دهرما" لاتدل فقط على مجرد التحقيق عن " الأعلى" وإنما عن كافة جوانب الحياة فى هذا العالم ومابعده و تدل كذلك على واجبات أعضاء المجتمع الانسانى ، ليس من البعض تجاه البعض وخاصة أعضاء الأسرة ولكن الواجبات فى مجال الحياة العامة مثل واجبات الحاكم تجاه رعيته. وهناك طريقة السلوك الملموسة التى وضعت للحكام فى شئون الدولة لاسيما تلك التى لها صلة بالرعية أو الشعب. وقد ذكر بتعبير رائع كالآتى:

"فى سعادة الرعية فقط
يمكن أن ينال الملك سعادته
وفى رفاهية الرعية فقط
يمكن أن يجد رفاهيته
لايمكن للملك أن يفكر فى رفاهيته الخاصة فقط
بل عندما تكون الرعية مسرورة
إذن فقط يمكن أن يجد رفاهيته الخاصة.

ذكر مرارا وتكرارا فى سائر الأدب الفيدى بأن زعماء المجتمع يجب أن يضعوا نموذجا للسلوك الصحيح لأن الناس يحاكيهم بصورة عادية. ونجد ذلك فى "غيتا" بعبارة جميلة كالآتى:

مهما يعمل شخص فائق يتبعه الآخرون. ومهما يظهر بعمله يتبعه الناس ". وهذا نفس مايقوله المثل "الناس على دين ملوكهم "

والكلمة "دهرما" تستخدم أحيانا لوصف الميزات الطبيعية للأمور الحيوية وغير الحيوية ، "كفونا دهارما" ولذا فإن كلمة "دهرما" فى تطبيقه الأوسع قريبة من كلمة "العلمانية" فى محتوياتها و شكلها معا. ويحدث الارتباك حينما تستخدم كلمة "دهرما" بأسلوب طليق فى مفهوم الديانة ، وكما ذكر أنفا فإن الأخيرة تقتصر على معنى العقيدة بالأعلى و كذلك بالحياة فى هذ العالم ومابعده. و فى السياق الهندى لذلك سيكون من الخطأ لونعتبر كلمة "العلمانية" مترادفة للامبالاة

بالديانة أو الرفض للديانة.

وأقصى مايمكن أنه لايمكن معادلة كلمة "الديانة" مع "سامبردايا" أو"بانت" و يمكن لأحد أن يقول بسهولة أن الحكومة يجب أن لا تنحاز إلى عقيدة خاصة. وفى هذا السياق لا يصح مصطلح "سرو دهرما بهاف" (الاحترام المساوى لكافة الديانات) فكما ذكر أن كلمـة "دهرما" تشمـل و تستوعب مجموعية الحياة كحد كبير مثل كلمة "العلمانية". و كما لايمكننا القول بأن العلمانية تدل على مفهوم الاحترام المساوى لكافة أشكال العلمانية إذ أنه سيعنى تناقضا فى المصطلح ، لا نستطيع القول بأنه يوجد هناك مصطلح كالاحترام المساوى لكافة الديانات لأن الكلمة "دهارما" تستلزم بنفسها "ساماتفا" (التعاون) وسامابهاف (الانسجام).

وفى هذا السياق عندما يعادل بعض الناس كلمة "دهارما" مع "الديانة" واعتمادا على النظرية المقبولة للعلمانية وهى الإنكار للديانة فى شئون الدولة يبدأ فى الدعاية بأن الدولة أو مؤسساتها السياسيـة لا صلة لها بالديانة أو يجب عليها الابتعاد عنها فهو يدعو لإنكار الروح الكاملة وطريقة الحياة التى مازال يعتمد عليها التراث الثقافى والإنسجام المتواصل للهند. عبر ألوف السنوات أن "بها غفات غيتا" تعبتر من القصائد التى تنعكس فيها روح الأفكار الفيديـة والمعرفة و أن التفسير المذكور للعلمانية يتعرض بوجه مباشر مع ما ورد فى هذه القصيدة المعروفة حيث تقول ياسليل البهارتا (الهند) حيثما يكون سقوط "دهارما" ونهوض "اللادهارما" فإننى أظهر فى شكل من الأشكال

والواقع أن "غينا" بالذات يذكر أن هذه المعرفة عن الحقيقة اللعليا لوحدة "البراهمان" والحياة والطريق التى تتعلق بالسلوك الصحيح والحياة الأخرى المعتمدة على السلوك أو "كارما" فى هذه الحياة قد اعطيت للكهنة الآخرين مثل "فيفاسوان" ومانوو "اكشاكو" ثم ذكرت هذه الحقيقة نفسها مرة أخرى لنفع الانسانية على لسان "ارجونا". ويمكن لأحد أن يلاحظ المماثلة بين ما ورد فى غيتا وفى القرآن الكريم بهذا الصدد لو أن بيان غيتا جاء مبكرا بكثير من القرآن الكريم. ولذا فإن العلمانية فى الهند يجب أن تعنى التمسك بمبادى الديانة الكونية ومبادئهاالأساسية المتوارثة منذ ألوف السنوات والتى تعتمد عليها

الحياة الكاملة للهنود اعتمادا كاملاً.

فى الحقيقة أن فكرة دهارما بمعنا ها الأوسع تقبل قبولا أكثر من العلمانية بوجود وممارسة جميع المدارس الفكرية والعقائدية بصرف النظر عن أصلها ومنشأها و أنها لا تتسامح مع تلك المدارس فحسب ، وإنما تقبلها كجزء لايتجزا لمفهوم أوسع للديانة. وفى هذا تكمن القوة الحقيقية للعلمانية الدينية فى الهند. وقد ورد هذ المفهوم بأشكال مختلفة فى البيانات المعروفة كالآتى:

هو الوحيد ـ يدعوه العاقل بأسماء عديدة.
و أنا أقبل الناس بالشكل الذى يعبد وننى فيه.
و كما ينزل الماء من السماء ويجرى فى الأنهار العديدة
و يتجمع فى البحر نهائيا فإن العقائد والعبادات على اختلاف
أشكالها تصل بالمرء إلى نفس الذات الأعلى الخالدة.

وهنا تأتى مسألة الطائفية فى الهند. فى البداية أخذت الطائفية شكلا من النزاع بين المجتمعين الرئيسين أولهما يتكون من أتباع الاسلام وثانيهما يتكون من أتباع طريقة الحياة الفيدية التى يسمى "بهندو دهرما" ولكنه مركب لمعتقدات عديدة. وهنا يجب ازالة الارتباك الذى نتج عن كلمة "هندو". تشتق هذه الكلمة من النطق الفارسى لكملة "سندهو" ونفس هذه الكلمة تنطق فى اللغة اللاتينية كـ"اندوس". وأنها فى اللغة الفارسية من عهد "افيستا" أى اللغة الزرادشتية كـ"هندو" فحرف "س" تبدل بـ "ه" و هكذا أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندوس (INDIA) ـ وأصبح الشعب الذى يسكنها(INDIAN) لدى الأغارقة وكافة العالم الغربى ـ وكذلك أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندو (سندهو) "هندوستان" (ستان. معناه الأرض) والشعب الذى يسكن هنا سمى "بهندوس". وهناك مقولة فى "افيستا" يعود أصلها إلى عهد ماقبل الاغارقة بأن شخصا من البراهمنة اسمه "فياسا" جاء من هندوستان" ولم يكن هناك رجل ذكى مثله. والكلمة "هندو" لايوجد ذكره فى أى كتاب يتعلق بالتراث الهندى أمثال "الفيدا"و"بهاغود غيتا" و "ابانيشد" وملحمة "راماين" و "مهابهارت" أو فى أى كتاب مقدس قديم أخر. وكما أنه من تسمية خاطئة أن يقال أن ديانة الشعب الهندى هى (INDIAN) من الخطأ أن يقال أن ديانة شعب هندوستان هى (HINDU) . وعلى وجه

التحديد أنْ هندوستان الحقيقية هى الأرض التى تقع حول نهر سندهو (اندوس) أى حيث تقع باكستان الآن و هكذا يجب أن يسمى الشعب الذى يسكنها "بهندوس". و تدعوا الضرورة لإزالة هذا الإرتباك لأن هذه الكلمة تستخدم لوصف الديانة والجنسية الهندية فى آن واحد.

لايوجد فى العالم بلد يسمى الدولة المسيحية أو البوذية أو الإسلامية لو أن الدولة تقبل ديانة خاصة كديانة رسمية لها. وهكذا لايمكننا أن ندعو الهند "كدولة هندوسية" لو أن أغلبية السكان تتبع تلك العقيدة الخاصة و يمكن إزالة هذا الإرتباك إذا قبلنا المفهوم الأوسع لكلمة "ساناتانا دهارما" لوصف ديانة أغلبية الشعب الهندى. ولو يستمر الناس فى إصرار هم على إستخدام كلمة "هندو" كمصطلح لوصف الديانة فيجب أن يتركوا استخدامها لوصف "الدولة الهندية". ووصفها الدستور بالذات بأنها الهند وهى "بهارت". ونال الجانب السلبى للهندوسية تاكيدا متزايدا خلال فترة السيطرة الإستعمارية للأمبراطورية البريطانية لأنها وجدت فى ذلك طريقة ناجحة للإيقاع بين المجتمعين يمكن أن يقفا و يكافحا معا لإسقاط سلطة الاستعمار البريطانى كما حدث فى عام ١٨٥٧م.

وهناك عامل مهم جدا يستحق الدراسة باعتباره من الأسباب المسئولة عن تقسيم هذين المجتمعين الرئيسيين الا وهو عامل الديمقراطية عندما كانت السلطة البريطانية ترسخ جذورها فى الهند ، كانت الفكرة السياسية الحديثة للديمقراطية المتنامية بفعل الثورة الصناعية فى العالم الغربى تزداد قبولا ليس لدى النخبة المختارة فقط، بل لدى عامة الشعب فى الهند. وفى المراحل المبكرة كان هناك شعور بالاجماع على ضرورة التخلص من القوة الاستعمارية تحت قيادة هذين المجتمعين و كان كلاهما يعملان معا تحت رأية حزب المؤتمر. وعندما أدرك الناس بأن فى الهند المستقلة سيكون الحكم حكم الشعب عن طريق الممثلين المنتخبين ديمقراطيا على أساس حق التصويت وصوت واحدلكل مواطن. شعرت قيادة المجموعة المسلمة أنه فى ظل هذا النظام للحكم لا يمكن الحصول على نصيب مناسب فى الحكومة لأن قوتهم التصويتية ستكون أقل من ناحية العدد ، وتذكرت بأنه قبل قدوم البريطانيين كانت تحكم المناطق الكبيرة للهند بواسطة السلاطين

والملوك و الأمراء بصرف النظر عن تعداد السكان المسلمين وأنها تجد نفسها فجاءة فى حالة غير مواتية جراء الهيكل الديمقراطى الذى يحظى بالقبول العالمى بين الحكام البريطانيين و الشعب الهندي معا. وأن هذا الخوف هو السبب الرئيسى فى أن نظرية القوميتين كما نشرها وشجعها الحكام المستعمرون حظيت بالتأييد لدى المجموعة المسلمة وتضخمت هذه الفكرة فيما بعد لحد أنها أدت إلى تقسيم البلاد فى نهاية الأمر.

وفى رأيى فإن العامل الأكبر للإنفصال الدائم بين هذين المجتمعين يتمثل فى أن زعماء "ساناتنا دهرما" التى تم إيضاحها و إعادة إرسائها من قبل "أدى شنكرا تشاريا" لم يتمكنوا من استيعاب الاسلام أو المسيحية داخل بحر "ساناتانا". ومن الناحية التاريخية، وفى عصر مابعد الفيدا أصبح المجتمع الهندى راكدا و مرنا لأسباب شتى. ومن أحدى الأسباب الرئيسية هى الاقتصاد، فقد وجد المجتمع مع عدد سكانها المحدود جوا ملائما وصالحا للعيش فى منطقة "غنغا" و كذلك حول الأنهار العديدة التى تجرى فى كافة أنحاء البلاد و توفر أرض مخصبة. وأصبح المجتمع معتمدا على الزراعة و يعيش و ينتشر فى الأرياف المعتمدة على الذات نمو متواصل وعيشة راضية، الأمر الذى جعله راضيا عن نفسه وغير قادر على مقاومة غزو خارجي.

وهنا يجب أن ندرس سير التطور التاريخى للنظام الذى يعتمد على أربع فئات فالمجتمع الذى لم يعد متنقلاً و بدويا كان يلزم إعطاءه هيكلا منظما فشعر ما نحوا القانون البارزون بأنه من الممكن أن يقسم المجتمع على نطاق واسع إلى أربع فئات:

أولا: الفئة التى تعالج شئون المعرفة والأدب والبحث والعلم والتكنولوجيا تسمى بـ"براهمان" أو "طالبى الحقيقة".

ثانيا: الفئة التى تعالج الإدارة والدفاع والنظام والقانون والحكم تسمى بـ"تشتريا" (أى المحافظ).

ثالثا: الفئة التى تعالج النشاطات الإنتاجية بمافيها الزراعة وصناعة الألبان والتجارة و ماإليها تمسى "بـ فيسيا".

رابعا: الفئة التى لم يمكن لها القيام بالمهن المذكورة أعلاه بل قامت بالأعمال اليدوية تسمى بـ"شودرا".

وإنه جدير بالذكر أن تقسيم هذه الفئات أساسيا ما كان يعتمد على الولادة و كان للناس أن يقوموا بوضع أنفسهم فى الطبقات المختلفة حسب كفاءاتهم و ميزاتهم الخاصة. و هكذا فإن أى مجتمع يمكن أن يقسم إلى هذه الفئات الأربع حتى فى عصرنا الحديث فى العالم كله طالما لاتوجد هناك قيود مرتبطة بالولادة. و قد تم التاكيد على كون هذا التقسيم غير قائم على الولادة و كونه مرتبطا بالميزات والكفاءات فى "مانوسمرتى" والوثائق المعروفة الأخرى ومنها "غيتا".

وبعد وصف الواجبات العديدة للطبقات المختلفة قد ذكر بصورة واضحة فى الفقرة ١٠ و البند ٦٥ من "مانوسمرتى" مايلى:

(بموجب السلوك الأعلى أو الأدنى يمكن "لشودرأن يصبح براهمان أو براهمان يصبح شودرا فهذا يعتمد على الميزة و الجدارة فقط). وهذ المفهوم الأساسى قد ذكر بمزيد من الإيضاح فى غيتا.

ولم يذكر فى أى مكان بأن هذا التقسيم مبنى على الولادة أو النسل. ولايوجد ذكر اللامساسية فى "مانوسمرتى" كما أكد الدكتور امبيدكر بنفسه إذ أنه قياسا على تشريح الأعضاء الانسانية جاء البراهمنة من الرأس و "تشتريا" من الذراع و "فيسيا" من الجسم و "شودرا" من الرجل. و هكذا فإن الرجل فيما يبدو لا يمكن أن يكون نجسا فهو فى الواقع جزء هام من الجسم وبدونه لا يمكن أن يتحرك. و جاءت فكرة اللامساسية لتطبق على الأشخاص الذين كانوا خارج اطار هذا المجتمع والذين جرى الإنتصار عليهم و إجبارهم على العيش خارج حدود المجتمع الذى يعتمد على الطبقات الأربع. وهؤلاء الأشخاص الذين أجبروا على البقاء خارج المجتمع كانوا مضطرين لكسب المعاش عن طريق إختيار مهن مثل نقل الجثث والتصرف فيها وتنظيف الأماكن القذرة ولهذا السبب أصبحوا يعاملون معاملة المنبوذين الذين يشتغلون بمهن غير نظيفة.

وحتى فى هذه الطبقات الأربع أصبح المجتمع ينقسم على أساس المهن المختلفة. وأصحاب هذه المهن القائمين بالأعمال الانتاجية العديدة التى تلبى حاجات المجتمع انتشروا فى ألوف الأرياف طول إمتداد الأرض. وفى تلك الأيام أى قبل ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ سنة لم يكن هناك تحرك إجتماعى أو معاهد التدريب المهنى أو المدارس أو الكليات و كانت

الطريقة الوحيدة لنقل المعرفة هى من الأب إلى الإبن أو من المعلم إلى التلاميذ الذين كانوا يسكنون معا لسنوات عديدة. وحتى أن معرفة الأدب و الكتب المقدسة كانت تحفظ عن ظهر القلب بطريقة السماع والحفظ. وكانت تنقل من جيل إلى جيل أخر و من معلّم إلى تلميذ.

وقد تطور النظام الطبقى تدريجيا نتيجة النقل المتواصل للمعرفة الأدبية والمهنية. وقد أصبحت الطبقات الواسعة متصلبه وغير متغيرة. ولو أن هذا النظام كان يتمكن من الإستقرار وتلبية الحاجات الإجتماعية إلا أنه أدى إلى ركود المجتمع بصورة تدريجية - وبالنسبة للطبقات التى حرمت من التعليم العالى أسفر هذا النظام عن ظروف الحياة المذلة والمعاملة الأجتماعية المهنية. و أصبحت الدرجة الأعلى للقسوة والإستهتار نصيب اولئك الذين كانوا خارج الإطار الإجتماعى لهذه الطبقات الأربع ولذا لاقوا معاملة المنبوذين. و بدأت هذه الظاهرة القبيحة حتى قبل ٢٥٠٠ سنة خلال عهد البوذا ، وفى الواقع جاءت الديانة البوذية كثورة ضد النظام الإجتماعى والروحى الفاسد. وعلى الرغم من تواجد المصلحين مثل "البوذا" و "مهاوير" وفى الفترة التالية عديد من القديسيين مثل "تشيتنا" و"كبير" و "بورنداراسا" و "باسا" و "يسورا" و "تيروفالوفار" و "غينانيسور" و "نامديف" و "نانك ديف" و الآخرون فى طول البلاد و عرضها إلا أن الركود و التدهور الإجتماعى ظل مستمراً و أدى إلى تقسيم شريحة كبيرة من المجتمع فى الطبقات المهنية المعتمدة على الولادة بدون أن يوجد هناك أى مجال للتخلص من هذا التقسيم الطبقى الضيق ، و ذلك لحد أن الولادة والحياة وحتى الحياة بعد الموت أصبحت خاضعة للطقوس والعادات المبنية على التقسيم الطبقى.

ولذا عندما يقول الناس إنه يوجد هناك مجتمع متجانس يسمى بـ "هندو" فيبدو ذلك تعبيرا خاطئا لأنه لايوجد أى شخص هندوسى بدون انتمائه إلى طبقة المعتمدة على الولادة. ولو كان من الممكن فى الأزمنة السحيقة بالنسبة للغرباء أن يندمجوا فى "سانا تانا دهرما" كما حدث فى الواقع بالنسبة لمجموعة شاكا وهنس و غيرهما فإن التصلب الذى ظهر فى الفترة الأخيرة للركود يجعل من المستحيل لأى شخص أن يتحول إلى عقيدة "ساناتانا" أو ما يسمى بـ الهندوسية لأنه

من الضروري له أن يكون مولودا فى طبقة خاصة ليكون عضوا لهذه الوحدة الدينية. وهذا متناقض مع المفهوم الأساسى كما أوضح المصلح الأكبر "ادى شنكر تشريا" الذى جمع الطبقات و العقائد المختلفة المثيرة للجدل مرة أخرى فى إطار "ساناتانا" إذ قال بصراحة بأن كل شخص هو "شودر" بحكم الولادة ، و أن التعليم و التربية هى التى تجلبه الحياة الثانية أى تجعله مولودا من جديد.

وقد أوضح مزيدا بأنه لاينتمى أى شخص إلى طبقة خاصة بحكم الولادة ، و كل هذا التقسيم مبنى على الميزات و الأعمال فقط.

بيد أنه على الرغم من هذه البيانات الصريحة كلها جعل الاتباع مجتمعا مبنيا على التصلب والركود و فقدوا صلاحيتهم لإستيعاب الأشخاص المؤمنين بالعقائد الأخرى وليس عندى أدنى شك وقلت مرارا بأنه لو ظهرت المسيحية أو الاسلام فى عهد "أدى شنكر" أو قبله لكان قد استوعب المسيحية والاسلام كما استوعب البوذية فى اعماق بحر "ساناتانا دهرما" الذى يعتمد على الوحدانية.

وبما أن المجتمع الهندى لم يصبح متصلبا فقط و إنما أصبح غير قادر على استيعاب المجارى المختلفة للأفكار و العقائد ، فإن الاسلام الذى وصل الهند بمفهومه الواسع داعيا ليس لوحدة اللّه فقط و إنما لمساواة كافة البشرية وجد قبولا واسع النطاق لدى الطبقات الضعيفة والسافلة من المجتمع الهندى بوجه خاص. وإنه جدير بالذكر أن الذين جاءوا من الخارج كانوا بضعة ألوف فقط ولكن التعداد السكانى للمسلمين فى الهند اليوم يتجاوز ١٢٠مليون نسمة ، وأنــه من الحقيقــة المعروفــة أن أكثر من ٩٥/ من المسلمين هم الذين تحولوا مـــن "ساناتانا دهرما" أو ما يسمى بالهندوسية بوجه عام.

ويعود تاريخ التحول إلى الاسلام إلى ما يتراوح بين ٤٠٠ سنــة و ٥٠٠ سنة تقريبا و لا يمكن لأحد القول أنه بسبب هذا التحول يمكن لهذا التعداد السكانى الكبير أن يتنازل عن التراث الذى امتد على ٥٠٠٠ سنة و أن يفقــد الترابط مع الروح الثقافيــة للعصور الماضيــة. و فى الحقيقــة لانجد حتى فى يومنا هــذا أى خلاف عرقــى أو لسانــى أو ثقافى بين المسلمين و غير المسلمين فى مناطقهم المختصة فى هذا البلاد. على سبيل المثال أن المسلمين فى ولايات تاميل نــادو و بنغــال

و كيرالا و مهاراشترا وغجرات ينطقون نفس اللغة المحلية الخاصة ويلبسون لباسا مماثلا ويمارسون بعادات مماثلة للأكل و لهم ثقافة مشتركة مثل الموسيقى و الرقص و ما إليها. و معظمهم فى الهند لايستطيعون تلاوة القرآن الكريم باللغة العربية و حتى أغلبيتهم غير قادرة على قراءة و كتابة اللغة الأردية التى أصبحت لغة شمال الهند خلال حكم المسلمين. فبإستثناء الاختلاف فى طرق العبادة لا يوجد هناك ما يميز بين أتباع هاتين القيدتين بصفة ملموسة.

أما العلمانية فهى كالمصطلح السياسى الغربى جاءت مع المفاهيم السياسية المعروفة الأخرى مثل الديمقراطية و القومية والرأسمالية و الإشتراكية التى هى جزء لا يتجزأ لعلم السياسة الحديثة. و لا جدوى فى محاولة تحديد هذه المفاهيم فى سياق المجتمع الهندى من الناحية التاريخية. على سبيل المثال لم تكن الهند أمة واحدة أبدأ بمفهوم المصطلح الحديث لعلم السياسة. وقد تغير مفهوم الأمة تغيرا جذريا من مفهوم الأنجيل الأصلى للمجتمعات الصغيرة إلى مفهوم دولة قومية حديثة حتى فى البلدان الغربية أيضاً. و حتى فى يومنا هذا ، لو أن الدولة التى تعرف بأنها شعب منظم لقانون داخل أقليم خاص هى كيان ذو هوية مميزة ، لا يوجد تعريف محكم لكلمة (NATION) سوى أنه شعب يشعر بكونه مستقلا. و من هذه الناحية نجد أن المجموعات البشرية المختلفة الناطقة بلغات مختلفة من أصول عرقية مختلفة تجمعت وشكلت من أجل السهولة السياسية دولة فيدرالية مثل الولايات المتحدة الأمريكية و زعمت بكونها أمة واحدة فى سياق العالم. و يمكن إدراك مدى سطحية هذه الفكرة عندما نشهد أن دولة فيدرالية مماثلة و هى الإتحاد السوفيتى إنهارت وسقطت فجاءة و انقسمت إلى عدة دول ذات قوميات مختلفة. و الهند التى هى شبه قارة من الناحية الجغرافية قد تطورت فيها عدة وشائج للربط والتوحيد من الناحية التاريخية لأنها قبلت فكرة التنوع فى الإطار الكبير للوحدة الثقافية والروحية و لكهنا لم تصبح وحدة واحدة سياسية كدولة واحدة أبدا ناهيك عن أمة (NATION) واحدة .

وهنا ينبغى أن نشير إلى اسطورة معروفة قائلة بأن الحكام والشعب فى الهند لم يعتقدوا فى الإعتداء و الإنتصارات خارج حدودها.

ولم يكن ذلك بسبب إعتبارا ت اخلاقية أو فلسفية لأن هولاء الحكام كانوا فى معظم الاحيان يقاتلون بعضهم مع بعض داخل حدود شبه القارة. وفى الواقع لايصح القول بأن الملوك لم يعبورا الحدود بهدف توسعة قوتهم أو مملكتهم ، فكثير مــن الملوك والسلالات مثـل "تشولا" و تشولوكيا" وغيرهما عبرت البحور لتوسعة قوتهم فى بلدان جنوب شرق آسيا إلى اندونيسيا. و كانت الديانة البوذية هى الديانة الوحيدة التى خرجت من الهند مع نساكهـــا فى مهمـــة لنشـــر الحب واللاعنف و السلام و حولت الجزء الأحسن من العالم المعروف آنذاك إلى هذه الفلسفة. وأما فيما يتعلق بشبه الجزيرة الهندية الشمالية فجعلت جبال هملايا المكسوة بالثلوج مستحيلا لجيوشنا أن تعبر الحدود الشمالية إذ أن الطريق الوحيـد كان ممر خيبـر عن طريـق هندوكش. وإن معظم الغزاة جاءوا فى الفترة من عهد سكندر إلى عهد العديد من أتباع الاسلام ، و كلهم استغلوا القتال الدائـــر بين ملوك الهنـــد الذين لم يقاوموهم متحدين فى أى مرحلة من المراحل. وعلى عكس ذلك فإن التاريخ حافل بالشواهد الدالة على أن هولاء الملوك دعوا و رحبو بالغزاة الأجانب لقمع خصومهم داخل البلاد. وحدث هذا عندما قام "امبى"مساعدة سكندر لهزم "بورس" وقام جاى تشاند مساعدة محمد غورى لهزم برتهوى راج و هدم عرشه.

واستمر هذا التقليد لما جاء البريطانيون أولا فى زّى " شركة 'لهندية الشرقية" لغرض التجارة وعندما وجدوا هنا جوا للقتال والحروب بين الملوك اكتسبوا ما اكتسبوا من الطاقة السياسية و بعد أكثر من مائة سنة لجهود متواصلة و استخدام حاكم محلى ضد حاكم آخر انتصر بضعة انكليز على شبه القارة هذه و بنفس الطريقة للتفريق و الإيقاع خاصة فى المجال الطائفى بين المجتمعين رئيسين نجحوا فى مواصلة حكمهم لشبه القارة لفترة أكثر من ١٥٠ سنة. وهذه النقيصة التاريخية المتمثلة فى الكفاح المميت وخاصة للقوة السياسية هى التى قضت على الطموحات الهندية للإنسجام والوحدة.

وللمرة الأولى خلال كفاح الاستقلال من قبل القوى السياسية المختلفة فى الهند و التى لم تتجسد فى الحكام الأوائل و إنما فى الجمهور والمفكرين شهدنا نمو بذور القومية الحديثة. و حيث أن الهدف كان

الحصول على الاستقلال فضل الناس صرف النظر عن الخلافات الدينية و اللغوية والثقافية و وقفوا صفا واحدا تحت لواء مشترك لحزب المؤتمر للكفاح لأجل الاستقلال. و كانوا سعداء الحظ بحيث كان بينهم زعماء مثل بال غنغا دهرتلك و مهاتماغاندى ادركوا أهمية تحويل الحركة إلى جماهير الشعب. وأضاف مهاتما غاندى عاملا هاما إلى ذلك الكفاح و هو جعل الجماهير الفقيرة الأعزل تقف صامدة مع الثقة والقوة على أساس اللاعنف و العصيان المدنى.

وكما ذكر آنفا عندما أدركت القيادة المسلمة بأنه لا يمكن لها فى الهند الديمقراطية الحصول على نصيب مناسب فى الحكم فبادرت لإثارة نظرية القوميتين المبنية على الديانة بتاييد المستعمرين ونهائيا نجحت فى إنشاء دولة مستقلة تسمى بباكستان. و تبين مدى سطحية نظرية القوميتين المعتمد على الديانة فى فترة قصيرة لما إنفصل النجاح الشرقى الكامل لباكستان و أصبحت قومية مستقلة تسمى الآن ببنغلة ديش عام ١٩٧١، و لو أنها تتبع نفس الديانة كانت الفوارق اللغوية والثقافية والعرقية عاملا مهما وراء هذا الانفصال و هكذا فإن فكرة "ديانة واحدة - قومية واحدة" بالجملة ليست إلا مبدأ خاطئا للنظرية السياسية.

غير أننا فى الهند مازلنا متشبثين بنظرية القوميتين منذ بداية الاستقلال ، وبعد تقسيم البلاد على الأقل كان يتوقع بأن المسلمين فى الهند سيجدون أنفسهم فى ظروف مواتية للتخلص من هذه الفكرة وسيصبحون جزءا لايتجزأ للتيار الرئيسى للهند الديمقراطية. ولكنهم خلال هذه الفترة ظلوا يعتبرون كيانا منفصلا ذا هوية مستقلة على أساس ديانتهم.

و إبّان وضع الدستوركان المؤسسون متأثرين بالدرجة الرئيسية بالفلسفة العلمانية لدساتير البلدان الديمقراطية مثل المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة. فتصوروا البلاد حتى فى تمهيد الدستور كجمهورية ديمقراطية ذات سيادة تضمن لجيع المواطنين الحصول على الحقوق الآتية :

العدل : الاجتماعى و الاقتصادى و السياسى.

الحرية : للفكر و التعبير والاعتقاد و الثقة والعبادة.

المساواة : للمكانة والفرص.
الاخاء : الذى يضمن الكرامة للفرد والوحدة و الانسجام للشعب.
ولأجل توفير المساواة لكافة المواطنين ضمن الدستور فى الفقرة ١٤(فى الجزء الثالث الذى يعالج الحقوق الأساسية) المساواة أمام القانون قائلا: لا تنكر الدولة لأى واحد المساواة أمام القانون أو الوقاية المتساوية عن طريق القوانين داخل اقليم الهند". وحتى أن الفقرة ١٥: هى أكثر أهمية حيث تحرم التمييز على أساس الديانـــة و العـــرق أو الطبقة أو الجنس أومكان الولادة كمايلى :
١٥: تحريم التمييز علـى أساس الديانـة أو العـرق أو الطبقـة أو مكان الولادة.
(١) لا تميز الدولة ضد أى مواطن على أساس الديانة والعرق والطبقة والجنس و مكان الولادة فقط أو أى واحد من هذه الأمور.
(٢) لايتعرض أى مواطن على أساس الديانة والعرق و الطبقة والجنس و مكان الولادة أو أى واحد من هذه الأمور لأى عجز أو مسئولية أو قيد أو شرط فيمايتعلق بـ
(ا) الدخـول إلى المحلات التجاريـة والمطاعم العـامة و الفنادق و أماكن التسلية العامة أو ،
(ب) استخدام الآبار والحياض وأماكن الاستحمام والشوارع والمنتجعات العامة التى تتم صيانتها كليا أو جزئيا من الاعتمادات المالية للدولة أو التى تم انشاؤها لاستخدام عامة الناس.
(٣) لا تمنع هذه الفقرة الدولة من اتخاذ ترتيبات خاصة للمرأة والطفل.
(٤) لا تمنع هذه الفقرة أو المادة (٢) للفقرة ٢٩ الدولة من اتخاذ الترتيبات الخاصـــة لتنمية الطبقات المتخلفة اجتماعيـا و تعليميـا أو المنبوذين و القبائل المتخلفة.
و كذلك تضمن الفقرة ١٦ التساوى فى فرص التوظيف العام بدون أى تمييز على أساس الديانة و العرق و الطبقة و الجنس و الخلاف و مكان الولادة و السكن أو أى واحد من هذه الأمور.
غير أنه بسبب التشبث الدووعى بنظرية القوميتين أدخل الدستور مفهوم الأقلية الدينية فى الفقرة ٣٠ التى تنص على حقوق

الأقليات لإقامة و إدارة المعاهد التعليمية لها.

و فى دولة ديمقراطية و دستور ديمقراطى فإن "الأقلية" أو "الأغلبية" عامل متغير، فمن الناحية السياسية وعلى أساس الانتخابات و الأصوات المحصلة يمكن أن تتحول الأغلبية إلى الأقلية و بالعكس. و لذا فان فكرة الأقلية الدائمة قد تكون متناقضة و نفيا لمفهوم المساواة. وعلى الرغم ماورد فى الفقرة ١٤ و ١٥ بخصوص ضمان المساواة و عدم ممارسة أى تمييزعلى أساس الديانة إلاّ أن بذور التمييز زرعت فى بداية الدستور عن طريق الفقرة ٣٠، التى تعتبر المجتمع الذى يتبع ديانة الاسلام كيانا منفصلا ذا حقوق مستقلة رغم عدد لابأس به لعناصره. و هكذا أصبحوا المواطنين من الدرجة الثانية فى مقدمة دستورنا.

و منذ ذلك الحين مازالت جميع الأحزاب السياسية بما فيها حزب المؤتمر تعتبر هذا المجتمع الكبير بنكا للأصوات الذى يمكن إغراؤه باعطاء تنازلات خاصة على أساس الديانة. إنه معروف جدا أن أغلبية المسلمين فى الهند لاتفهم اللغة الأردية و لا تقدر على القراءة و الكتابة بهذه اللغة. و إنها تطورت كلغة مركبة لعامة الناس فى شمال الهند و ما كانت لغة البلاط الملكى المغولى. وتعنى كلمة "أُردو" لغة الشعب فى المخيمات العسكرية. و كانت تسمى فى البداية بـ"هندى" أو "هندوى" كما انشاءها المؤسسون الكبار مثل امير خسرو الذى استخدم كلمات عامة من اللغات السنسكريتية و العربية و الفارسية لتكوين لغة للشعب وأصبحت هذه اللغة لغة مشتركة فى المنطقة الشمالية. و كانت تكتب فى الخط العربى و "ديفناغرى" (الهندى) معا ولذا أنه من الخطأ أن تعتبر لغة مجتمع دينى أى المسلمين. وقد شهدنا أن طبقة كبيرة حتى فى باكستان و الأغلبية فى بنغلة ديش لا تفهم و لاتنطق اللغة العربية. و لو أن باكستان جعلها لغة رسيمة ، أن الناس فى المناطق المختلفة فى ذلك البلد مثل سنده وبلوتشتان و بُختونستان و بنجاب ينطقون بلغاتهم الخاصة. و قد يبدو غريبا أن اللغة الأردية التى تكتب فى الخط العربى و ديفناغرى (الهندى) ينطق بها و يفهمها الناس فى الهند "كهندوستانى" أكثر منهم فى باكستان. و لكننا فى

الهند لمجرد أغراض سياسية فكرنا فى أننا باعتبار هذه اللغة لغة المجموعة المسلمة سوف نسترضى المسلمين و نكسب تاييدهم بشكل أصواتهم فى الانتخابات.

غير أن هذه اللعب لم تساعد هذه المجموعة الكبيرة فى الإندماج فى التيار الرئيسى لجنسية مشتركة للهند الديمقراطية. و فى الواقع، أن المصالح المفرضة فى المجموعة المسلمة والتى تعتمد على الأصولية والتعصب و تنتهز الأمية و التخلف لدى الشرائح الكبيرة للمسلمين ، و عناصر الأحزاب السياسية المختلفة التى تعتبر المسلمين بنكا للأصوات استغلت الأحكام الدستورية لاعتبار المسلمين أقلية دائمة أو مواطنين من الدرجة الثانية لكى يمكن استخدامهم للمكاسب السياسية.

ولو أن نظرية القوميتين قد ثبتت ركاكته أكثر من مرة مازالت باكستان تعتمد عليها لإحتلال وادى كشمير على أساس تواجد أغلبية مسلمة فيه وإنه جدير بالذكر أنه لو نأخذ بالحسبان كافة ولاية جامو و كشمير فلا يوجد المسلمون فى الأغلبية لا فى جامو و لا فى لداخ باعتبارهما منطقتين هامتين فى الولايــة يعارض سكانهما باكستــان. و إنه معروف الآن بانه رغم أغلبية سكان وادى كشمير من أتباع الاسلام أنهم لا يريدون الإنضمام إلى باكستان و كل ما يريدونه ليس إلا دولة مستقلة لأنهم يريدون أن يعتبروا أنفسهم أمة مستقلــة. و لو أن باكستان ظلت تؤيد و تمول حركة المقاومة بالجملة فى كشمير وتدرب الارهابيين و ترسل المرتزقة من افغانستان و المناطق الأخرى لأجل التسلسل فى وادى كشمير انها قد ادركت الآن أن جهودها لم تتكلل بالنجاح فى اقناع أغلبية الناس فى وادى كشمير للإنضمام إلى باكستان.

و الآن يوجد شعور بخيبة الأمل لدى قيادة باكستان حيث تشعر بأن جهودها فى كشميرقد باءت بالفشل. غير أن هناك قوى دولية معينة تشجع الحركة الإنفصالية فى وادى كشمير حيث تأمل بأنه إذا أصبحت كشمير دولة مستقلة فيمكن أن تنال موطىء قدم فى شبه

القارة هذه فى موقع استراتيجى للغاية على حدود الصين و باكستان و الهند.

ولكن الجانب الأسوأ للطائفية فى الهند يتمثل فى تهديد الانقسام الطبقى و كما ذكر آنفا فإن التمييز الطبقى القائم على العوامل التاريخية و الطبيعة المهنية أصبح ظاهرة دائمة للمجتمع الهندى بسبب ظروفه الاقتصادية و الاجتماعية. وقد أصبح نظام الانقسام الذى نشأ و تطور عبر ألوف السنوات متصلبا و مبنيا على الولادة مما أسفر عن الظلم الاجتماعى الخطر لعدد كبير من الاشخاص الذين يعاملون معاملة سيئة باعتبارهم أدنى منزلة اجتماعية. و كان أكبر حرمان و أشد قسوة نصيب للأشخاص الذين أصبحوا منبوذين دون أى خطأ منهم و إنما على أساس ولادتهم و المهن الموروثة.

وهذه الظاهرة أصبحت أسوأ لعنة و اثم للمجتمع الهندى كما وصفها غاندى ولذا فانه باشر حركة رئيسية حتى خلال كفاح الاستقلال للقضاء على بلاء اللامساسية. و قد أصبحت بعض الكلمات المعتمدة على الانقسام الطبقى والتى كانت تستخدم لوصف هذه المجتمعات وصمة عار على جبين البلاد ولذا أكد على ضروة إلغاء تلك المصطلحات وتسمية عناصرها بـ"هرى جان" (أطفال اللّه) ففى الدستور الهندى لم يتم الغاء اللامساسية فحسب ولكن ممارستها بأى شكل قد أصبح جريمة مضادة للقانون. وبذلت جهود مخلصة حتى فى إطار الأيدولوجية السياسية ليس لمجرد الديمقراطية وانما للاشتراكية والشيوعية لإقامة مجتمع خال من الإنقسام و التمييز الطبقى فى الهند. و من هذا المنطلق فإن الدستور فى صيغته الأصلية كان ينص على منع أى تمييز بين المواطنين على أساس الديانة والطبقة. ولكن إبان التعديل الدستورى الأول لعام ١٩٥١م تقرر نتيجة ضغوط شديدة على أساس اعتبارات سياسية إدخال فقرة فى البند رقم ١٥(٤) تنص على تنازلات للمواطنين الذين ينتمون إلى الطبقات والقبائل المدرجة فى الجدول وهذا المصطلح تسمية لمن يعتبرون منبوذين و تنص ايضا على تنمية الطبقات المختلفة اجتماعيا وتعليميا. وهذا المصطلح يفهم الآن فى سياق مايسمى بلجنة مندال "بما يشير إلى الطبقات الخاصة التى تسمى

بالطبقات المختلفة الأخرى. والنتيجة النهائية هى أن جزءا كبيرا من المجتمع الهندى سيعرف بهويته الطبقية مرة أخرى مع كونه عارا تقليديا وذلك تحت ستار سياسة لمنحهم امتيازات خاصة فى الوظائف الحكومية. بالنسبة لتقديم المساعدة للطبقات المحرومة بشكل امتيازات خاصة على أساس التخلف التعليمى و الإقتصادى فهو أمر مفهوم يقبله العقل ولكن استخدام التخلف الإجتماعى التقليدى الذى كان وصمة عار دينية هو فى الحقيقة إرجاع عقرب الساعة باعادة تلك الطبقات إلى حالة التخلف الدائمة.

و من بواعث الإرتياح أنه لا توجد فى الهنـــد اليوم منطقـــة على حدة للمجموعات المعتمدة على الطبقة أو الديانة على أساس أغلبيتهم فى تلك المنطقة. و لو كان الأمر هكذا كما حدث عند إنشاء باكستان لشهدنا أن الهند قسمت إلى مئات الولايات الصغيرة المبنية على الطبقة و كذلك إنشاء باكستان جديدة.

و من حسن الحظ، فإن حـــزب المؤتمـــر كحركة سياسية قبل الاستقلال و كحركة و حزب للبناء القومى بعد الاستقلال قد اعتمد بوجه خاص على النمو الاقتصادى مع العدالة الاجتماعية باعتباره عنصرا مهما لنشاطاته السياسية منذ الاستقلال. و بفضل هذه الثقة ظلت الهند دولة ديمقراطية بل دولة علمانية أيضا بمفهوم اوسع لهذا المصطلح طيلة ٥٠ سنة الماضية. وترى تهديداً ناميا لشعور الوحدة والانسجام من العناصر التى ترغب فى تقسيم المجتمع الهندى إما على أساس الديانة أو الطائفية أو الانقسام الطبقى و إذا كان من المطلوب أن تبقى أمة واحدة بجميع تنوعاتها الإقليمية و اللغويـــة و الثقافيـــة و الدينية. فلا يمكن لأى حزب سياى التأكيد على ديانة خاصة أو طبقة خاصة دون أخرى. و لا يمكن لأى حزب كهذا أن يصبح حزبا قوميا و لذا نأمل بأن القيادة السياسية فى البلاد ستدرك ضرورة التنحى عـــن هذه النزعـات الانقساميـــة و المثيـرة للشقـــاق و لتوحيد كل مواطنين الهند باعتبارهم المواطنين المتساوين بالمعنى الحقيقى للكلمة دون تقسيمهم فى الطبقات المختلفة على أساس العوامل الدائمة التى لارجعة لها مثل الديانة و الطبقة التى تم تحديدها فى الفقرة ١٥ من الدستور.

و لابد لنا أن نركز على مشاريع التنمية الأقتصادية المتوازنة مع العدالة الإجتماعية ، وتوجد قرائن لهذا التركيز فى سياسات الحكومة الحالية التى قد باشرت بمشروع رئيسى خاص لإلغاء تمركزية السلطة حتى مستوى المجالس الشعبية القروية و اعطاء صلاحيات أكبر للطبقات الضعيفة و المرأة. و من المأمول بأنه إذا تم تنفيد اللاتمركزية الاقتصادية و النمو الاقتصادى السريع جنبا لجنب ذلك فإن الهند الجديدة المعتمدة على مبادىء المساواة و الوحدة و التى تنشأ كقوة اقتصادية كبيرة بفضل النمو المتوازن ستحتل مكانة مهمة بين مجموعة الدول التى تتقدم نحو "العالم الواحد" فى القرن الحادى والعشرين.

تعريب : د/فرحانة صديقى

وحدة الهند و تكاملها (*)

بقلم: السيد مظفر حسين بونى

إننى إخترت "وحدة الهندو تكاملها" لتكون عنواناً لمحاضرتى حيث أننى أعرف الراحلة السيدة إنديرا غاندى معرفةً تامةً، و أستطيع أن أقو ل بأن شيئاً لم يكن يهمها أكثرمن التماسك القومى. و أضف إلى ذلك أن أى موصوع آخر لايهمنا أكثر من الحفاظ على وحدة البلاد و تكاملها و ذلك نظراً للأخطار من الداخل و الخارج

كانت السيدة إنديرا غاندى رمزاً حقيقياً للتكامل الوطنى و مكافحة و مناضلة من أجل وحدة البلاد و تكاملها إن التكامل الوطنى هو أثمن و أعز تراث للنضال الوطنى ضد الحكم الإستعمارى و كانت السيدة غاندى نفسها ثمرة للحركة الوطنية الهندية، بل في الحقيقة إحدى أحسن ثمارها كان جد السيدة إنديرا غاندى المبجل و والدها المؤقر أول رئيس وزرائنا زبدتين لثقافة الهند المركبة من عناصر متنوعة فان التقاليد الدمثة الرحبة و الشاملة لأسرة نهرو قد تجسدت فى السيدة إنديرا مع الإمتزاج بالتاثيرات المتنورة الواعية لرحلاتها الواسعة إلى الخارج و دراستها فى أكسفورد. و قد شكلت النظرة العالمية الإنسانية و المهذبة بدرجة بالغة هذه الشخصية التى أرشدت هذا الشعب العظيم لمدة حوالى عقدين ، و بسبب إتصافها

---

* ـ محاضرة من سلسلة المحاضرات التى بدأتها جامعة كيرالا بجنوب الهند إحياء لذكرى الراحلة السيدة انديرا غاندى ـ

بحصافة سياسية أمنت بأهمية الوحـــدة الوطنيـــة و تضامـــن البلاد و عرفت قيمتها فلم تدخر وسعا لتعزيزهـــا و تعميقهـــا. إنها عاشت و ماتت من أجل وحدة الهند. و إنها بتضحية حياتها إنضمت إلى صفوف العظماء الأبطال فى العالم الذين سوف يعتبرون دائما منارة فى العاصفة

و فى مستهل الحديث أريد أن أقر بأننى لاأدعى بثقافة عالية حيث أننى لم أقـم بدراسة عميقة فى الموضـوع على طريقـــة علمائنـــا و باحثينا. و لكنى كإدارى على وجه العموم و بوصفى سكرتيرا بوزارة الداخلية المركزية بوجه خاص كنت على صلة بعملية التكامل الوطنى فى إطار السياسة التى وضعتها السيدة إنديرا غاندى. و على هذا أستطيع أن أستند إلى تجربتى فى إبراز بعض النواحى الخطيرة لهذا الموضوع.

أنا مغتبط كثيراً بهذه الفرصة المتاحة لي لإلقاء خطاب أمامك. سيداتى و سادتى المحترمين المنتمين إلى أرض شنكر أتشاريا الذى أنا أعتبره أعظم مفكر أنجبته الهند. إن ولاية كيرالا معروفة بثقافتها الفنية الممتازة كما هو الظاهر من رقصتها المعروفـــة بـ "*كتا كالـــى* و مو هينى *أتام*" و روحها المحافظة السمحاء و تمسكها بالقيم القديمة العليا للحياة و مستواها العالى فى التعليم و إنجازاتها الباهرة في المجالات المختلفة. إن شعب كيرالا معروف فى جميع أنحاء الهند بصناعته و مهنته. ففى الماضى و ربما اليوم أيضا كان كل المستشفيات فى الهند تقريباً تخدمها ممرضات الرحمة من فتيات كيرالا اللائى يكرسن جهودهن لخدمة المرضى و المتألمين، و فوق كل شئ فان كيرالا هى إحدى الولايات فى البلاد التى تتعايش فيها ثلاثة أديان كبرى فى العالم بطريقة سلمية بروح من التسا مح و التفاهم المتبادل أو بكلمة أخرى هى الولاية الوحيدة التى تبرز فيها حقيقة التكامـــل الوطنـــى. و نظراً لهذا ليس هناك مكان أحسن من جامعة كيرالا لهذه المحاضرات الرائدة. فلو إستطعنا أن نحول كل ولاياتنا بما يجعلها مطابقة لهذا

النموذج لتحققت الوحدة الوطنية على أساس متين.

وحدة الهند و تكاملها :

إن موضوع الوحدة الوطنية التى أخترته لكى أتحدث فيه أمامكم لموضوع هام جدا فى بلادنا اليوم. فإن وضعنا الراهن مع ما يوجد فيه من تغايرات و تناقضات، و نزاعات و إشتباكات، و تنافرات و خلافات يذكرنـــا قــول شارل ديكنس (Charles Dickens) بتفرع ثنائى الشعب فى كتابه الشهيـــر "حكاية مدينتين" إذ يقول :

"إنه كان أحسن وقت، إنه كان أسوأ وقت، إنه كان عصر الحكمة ، إنه كان عصر الغباوة، إنه كان ربيع الأمل ، إنه كان شتاء اليأس ، كان كل شئ أمامنا منورا، إنه كان فصل الظلام، ربيع الأمل ، إنه كان شتاء القنوط، كان كل شيء أمامنا، و لم يكن أمامنا شيء ، كلنا كنا نذهب رأسا إلى الجنة، نحن كلنا نذهب رأسا إلى طريق آخر".

الوضع الراهن :

تعتبر مسألة التكامل الوطنى إحدى المسائل المعقدة و العويصة الآن. فإن القوى المجزئة و الإنفصاليـــة آخـــذة فى النمو فـــى حوالينا و تشكل خطراً لوحدة البلاد و تكاملهـا. و أحرزت العصبيـــة الإقليمية و اللغوية هيمنة على بعض المناطق. و نظرية "إبن التراب" التى تذاع على الملأ فى مختلف الأنحاء تقضى على روح الوطنية و تولد إقليمية محدودة معاكسة للمصالح الوطنية وتشعر الأقليات و الفئات الضعيفة بطريقة متزايدة بأنها في غيرمأمن فى الظروف السائدة في مجتمعنا. إن الأعمال الوحشية البربرية ضد المنبوذين و القبائل المتخلفة و كذلك المظاهرات المعادية لحجز الوظائف الحكومية بولاية غجرات و الإرهاب فى البنجاب والإضطرابات فى أسام و العصيان المستمر فى المنطقة الشمالية الشرقية كلها تولد قلقا إجتماعياً و سياسياً، الأمر الذى له أثر فى البنية السياسية و تدفعنا نحو الوضع المهلك. و في جنوب

الهندنشأ إستياء شديد ضـد اللغـة الهنديـــة على أساس أنها توفر للمناطق المتكلمة بالهندية فرصا للتعيين فى الوظائف الحكومية أكثر من السكان المتكلمين بلغة غير الهندية.

و كذلك شوهت سلسلة التصادمات الطائفيـــة سمعة البــلاد، و كثيرا ما شوهد فى تصرفاتنا السياسية بأن الأحزاب تجعل الإنتساب الدينى قاعدة محددة للولاء السياسى. فلم تتعرض البلاد أبدا مثلما تتعرض الآن منذ الإستقلال للتهديد الخطير لسلامتها. بالأمس كان المعتدى هو الإستعمار، و لكن أليوم هى القوى المهد دة الممزقـــة التى لو سمح لها بأن تثوربكامل قوتها، فسوف تدمر البلاد.

و المشكلة التى علينا أن نجاهد في حلها بكل إخلاص وجد هى أنه كيف يمكن تغذية مشاعر الوحدة و التضامن و حثّ كل طبقات الشعب عليها و كيف نستطيع أن نولد الشعور عند الناس في بلادنا بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة و إلى بلد واحد و كيف يمكن أن ينمو روح الوحدة و التماسك فيمابينهم مثل اليابانيين الـذين أكبر ممتلكاتهم هى الروح الجماعية التى تحثهم على خدمة شعبهم.

الخلفية التاريخية :

أن تاريخ الهند محبوك بخيوط تاريخية عالمية بطريقة لايمكن فكها، فأولا عن طريــق الآريين ثم المسلميـــن و أخيــراً البريطانييــن. و السمة البارزة الكبرىٰ للسيناريو التاريخى الهندى عبر العصور هى تنوعها اللامتناهى. فالهند بلد واسع و مختلط بعناصــر متنوعــة كيلومتره،٧٥١٦ كيلومتر و خط ساحلى طوله ١٥٠٠ ولها حدود طولها . متوجة بأطول جبال العالم تخترقها أنهار جبارة عديدة متدفقة بسرعة هائلة و يسكنها حوالى ٧٠٠ مليون شخص و يتحدثون ٢٥٠ لغة ولهجة ٤،٠٠٠(١٦لغة كبرىٰ) و يعتنقون عقائد مختلفة ويسكنون في حوالى مدينة و خمسمائة ألف قرية تقريبا مع تقاليد و عادات و أساليب شتى و ينعمون بثروة نباتيـــة و حيوانيـــة لاحصــرلهــا، و لعلها تقدم تنوعات مادية و إجتماعية و دينيـة و لغوية هائلة منقطعة النظير

فـــي العالـــم كلـــه. إذن بقيت البلاد *"متحفا للأجناس و السلالات البشرية* تجـذب الناس بطريقـــة كامنـــة لدراســـة انثروبولوجية. ولكنها بسبب تمزقها بحسود قبلية و تشاجرات عائلات حاكمة قد ظلت لمدة قرون مقسمة إلى إمارات صغيرة و عانت بطريقـة مؤلمة من عـــدم الوحـدة. و كل المساعى الهادفة لإلحامها في بلد متحد قد اخفقت فكان ميكستنيز قد سمع فى القرن الرابع عن ١١٨مملكة. و لكن لفترات قليلة فقط إستطاعت أسرة حاكمة قويـــة مثـــل الموريين و الامبراطور المغولى الشهير أكبر إقامة وحدة سياسية لا بأس بها.

و مرتبكين بالتنوعات في المشهد الإجتماعى الهندى، ذهب الأوروبيون إلى رفض الوحدة الهندية فقالوا بأنها مجرد و هم من نسيج الخيال. ولكن يقول الشاعر الفيلسوف محمد إقبال في هذه الأبيات:

كچهـ بات هے كه هستى مثتى نهيں همارى
برســوں رها هے دشمـــن دور زماں همـــارا

يونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
باقـــى مگر هـــے ابتك نام و نشان همـــارا

(إن روحنا حية ، رغم أن الطالع ظل أسوأ عدو لنا. لقد ذهبت اليونان و مصر، و روما، كلها مع الريح و لكننا مازلنا أحياء كقوة خلاقة)

هكذا ظلت الوحـــدة الأساسيـــة العميقة متينة و قوية إلـى أبعد حدود و ذلك رغم التنوعـــات المتشعبـــة الطبيعيـــة و الإجتماعيـــة و الجغرافية و السياسية و قد عبرت إنديرا غاندى عن بعض هذه الأفكار بطريقة مناسبة على النحو التالى :

"إن الشعب مثل الفسيفساء. عمل أو فن، أنه يأخذ عناصر مختلفة و تكوينات عدة و ألوانا شتى ليعطى إنطباعاً كاملاً للقوة و الجمال. إن الشعب الهندى مركب من عناصر غنية متنوعـــة مـــن الناس و الأفراد و الأغذيـــة و الثقافـــات و اللغات و المعتقدات، إلاّ أن هذا التنوع منحصر ضمن

كيفية غير ملموسة من الطابع الهندى. و إن تراثنا خليط من تيارات عديدة، كبيرة و صغيرة، و انصبت كلها في أزمنة مختلفة في نهر الهند المتدفق إلى الأمام. و في نفس الوقت تجعل هذه الأجزاء المختلفة الكل. فإن الإنكار أو عدم الإهتمام بأى واحد منها مهما كان صغيراً أو حديثاً ، يكون معناه إضعاف الهند. على هذا توفر هذه الوحدة العميقة الجذور مفتاحا لفهم الفكرة و الثقافة الهندية و خطاً إرشاديا للمستقبل."

كما توجد فكرة الوحدة السياسية فى الهند في شكل جوهرى منذ عصور موغلة في القدم. و يمكننا مشاهدة المثل الأعلى لسيادة الوحدة على البلاد بأسرها فى العديد من الكتابات الهندوسية. فقد كتب جوزيف كننجهام (Joseph Cuningham) و هو يصف مخاوف السيخ عن الإعتداء البريطانى فى عام ١٨٤٥م -

"تعتبر هندوستان من كابول إلى وادى أراكان و جزيرة سيلان بلدا واحدا و السيطرة عليها تربط ذهنيا بين أفراد الشعب مع فكرة سائدة لعاهل واحد أو جنس واحد" [كما يصرح هربيرت رسليه (Herbert Risley) و هو باحث شهير فى الأجناس و السلالات البشرية و يبدى بصيرة ملحوظة فى فهم الشعب الهندى] "فى الواقع هناك طابع هندى و شخصية هندية عامة و ليس بإمكاننا أن نبددها في أجزائها الأساسية".

إن وحدة الطابع الهندى التى توجد في صميمها قدتعززت و تدعمت بشكل أقوى خلال فترة كفاحنا القومى الذى نفخ روح الحماسة فى ملايين الناس فى هذه البلاد المنتمين إلى معتقدات و فئات و مناطق مختلفة للتقدم إلى الأمام و تحرير وطنهم من أغلال الحكم الأجنبى.

الثقافة المركبة:

الثقافة الهندية مركبة من عناصر مختلفة. فإن كلمة COMPOSIT

(المركب) تستخدم في هندسة معمارية و الرياضيـات و علم النباتـات و لها مفاهيم فنية أيضا. و فى سياق حديثنا إنها كلمة أو إصطلاح مركب يعنى وضع أجزاء منفردة أو عناصر عـديـدة فى وحـدة كامـلة. إن ما دة الخرسانة المسلحة المصنوعة من مادتين أو أكثر من المواد المختلفة مفهومة لدينا بسهولة فى هذا السياق. فإن المصطلح يشير إلى تركيب عضوى لأجزاء عديدة اندمجت في كل. وفي سياق الثقافة الهندية، سوف تعنى كلمة COMPOSIT الاتجاه الواسع العام الذى انبثق تدريجيا من إمتزاج مجموعـات و فئات مختلفـة نتيجة دفع نابع من التغييرات فى الحياة الإجتما عيـة و الإ قتصاديـة و السياسية. إن تاريخ الثقافة المركبة سجل لرد فعلنا للظروف المتغير ة للحياة في صور أفكار و شعور مشتركة. و الثقافة المركبة عملية متواصلة غير منتهية و إنها تجربة، و ليست تصورا تجريديا. وأنها عادة، و ليست طريقة خاصة في الوقوف أو الجلوس، و أنها ليست عقيدة دينية جوهرية و إنما هى تصرف.

تشير الثقافة المركبة في المفهوم الهندى إلى أسلوب إنتقالى بصفة دائمة. أنها تمثل خليطا نابضا بالحياة من خيوط ثقافية متعددة تستوعب الأحسن من كل واحد منـا. فيصـف فيفيكانـنـد رام موهـان رائـى بأنـه أول شخص نفخ روحا جديدة فى الهند، و إنه إستطاع أن يكسب هذه المكانة بفضل إمتزاج ثلاثة مؤثرات ممتازة فى شخصيته - الحكم الڤيدية و الاسلام و الفكرة الأوروبية العقلية و إلى هذا النوع الذى ظهر خلال عصر النهضة الهندية بإستيعاب الخيوط الثقافية المتنوعة تنتمى بعض أحسن عقول البلاد من أمثال غاندى. و تاغـور، و جواهرلال نهرو ، و سى راجا غوبال آشاريـا و مولانا أبو الكلام آزاد و السيدة سروجنى نائيدو.

و يشير العالـم السياسـى الهنـدى الشهيـر البروفسـور رشيد الدين خان إلى أن الثقافـة الهنديـة لو درست جيدا، فسوف تظهر أنها تتميز بثلاثـة إرتباطات ممتـازة بوضوح . الإستمراريـة،

و الإستيعاب، و الجمع بين العناصر المختلفة (١) و هى تربط تركيبة المجتمع الهندى.

و قد أبدت الراحلة السيدة إنديرا غاندى ملاحظتها بطريقة وجيزة فقالت:

" من عادة الناس التفكير بأن التنوع مضر فينبغى الإلتجاء إلى فرض التماثل تحقيقا للوحدة و القوة. و لكننا نحن في الهند وجدنا أن التنوع مصدرللقوة، و إن إستمرارية الحضارة الهندية لمدة ثلاثين قرنا مدينة لتنوعها و مقدوتها فى إمتصاص عناصر جديدة و التفاضى عن الخلافات".

و من ناحية غناء الثقافة، تعتبر الفترة التى تتراوح بين القرن الثانى عشر و السادس عشر إحدى الفترات الأكثر خطورة عندما إندمجت ثلاث ثقافات ممتازة و هى العربيــة و الإيرانيــة و الهنديــة نتيجــة للتفا عل بين المحليــة و الخارجيــة و ولدت ملتقى حوّل فـي نهايــة المطاف الأنهارالجبارة للثقافة المركبة إلى تيار رائع لحياة قومية (٢).

إننى لا أقصد هنا مسح تاريخ ثقافة الهنــد. فقــد ساهم فـي ذلك آنند جوسوامى و الدكتوررادها كريشنان مساهمة جليلة. و ليس علينا إلاّ أن نرجع إلى أعمالهم للحصول على المعلومات المتعلقة بالموضوع. و لكن أريد أن اؤكد بصورة خاصة على أن الثقافة المركبة للهند مزيج بارع لتيارات متعددة الأنواع لتراثنا العرقى و الإجتماعى. و الفلسفى و الطبيعى. و إن تأثيرات متعددة إمتزجت بعضها مع بعض لخلق وحدة كاملة منفردة. و نحن نجد فى خيوط الثقافة الهندية المركبة دوراً فعالاً للبصيرة الڤيدية و فلسفة جيتا و السلسلة الصوفية و دماثة اللغة الأردوية التى نشأت كلغة مزيجــة من الثقافــات (٣) و العلوم و التكنولوجيا الغربية و اللبرالية و القيم التى نبعت من تجربتنــا خــلال حركة الإستقــلال. و كذلك فان الهملايــا و الجنـــج

و التاج محل و الخيال و الكثاكلى رموز بليغة لهذه الثقافة المركبة .

و قد تغنى رجال الدين والنساك الهندوس و الصوفية بأناشيد وحدة الله و الإنسان و نشروا رسالة البشرية التى سمت فوق الطبقة و الفئـة. فقد إستوعب حملة مشعل حركة الإخلاص والتفانـى. و هم الشيـخ معين الدين الجشتـى ، و فريـد، و نظام الـدين أوليـاء، و كبير، و جرونانك، و دادو، و توكارام، و شتنيا، و تلسى داس و ميرا أطيب العناصر من كل الأديان. و كانت لهم علاقة مباشرة مع الجماهير فاستلهموا القـوة الروحانيـة منها. و حاول كبيـر و نانك إحداث التقارب بين المسلمين و الهندوس. فـى الواقع لم يكن تنظيم نانك لتعايش المجتمع مختلفا من أنظمة الصوفياء فى تكاياهم. و كانت الحركـة الصوفيـة ملائمـة للإنصهـار فى بوتقـة الروح الهندوسيـة و رموزها الثقافية. فكان خسرو يدعو نفسه هندوستانيا و كان فخوراً على ذلك.

و يكتب البروفسور محمد مجيب أنه بفضل خسرو أصبح التقليد غنيا و عالميا و رائعا فجأة. و أنه أعتبر لمدة قرون بناءاً للثقافة الهندية الإسلامية. و إن حركة البهاكتى التى نشأت فى جنوب الهند قد نشرت نفس الرسالة للتسامح و الإئتلاف.

كان الإمبراطور المغولى "أكبر" السياسى الليبرالى المحنك يدرك أخطار النزاع الدينى فحاول تنمية التضامن القومى بالدعوة إلى ديانته المختارة الجامعة و قاوم النزعات الطائفية الكبرى . و كان يعتقد إعتقادا جازما في أخوة الإنسان. فقد اعتمد مبدأ السلام مـع الجميـع و أجرى مناقشات دينية مع العلماء المسلمين كما رحب برجال الدين من الديانـة المجوسيـة و اليانية و العلماء الهندوس، و كذلك الكهنة البرتغاليين. و قام بمراجعة أديان مختلفـة بما دفعه إلى بلورة دينه الجديـد الذى سماه *"الدين الإلهى"* و لكن لايوجد فى الـدين الإلهى كتاب مقدس و كذلك ليس له كاهن و لاطريقة خاصة للعبادة. فكان تعليمـه الأساسى تعميـم العلاقـة بين الله و البشر.

يرى محمد إقبال أنه لو أثرت تعاليم "كبير" و الدين الإلهى للإمبراطور "أكبر" في الجماهير لنشأت أمة هندية متحدة. ففى خطابه المعروف في الإجتماع السنوى للرابطة الإسلامية لجميع الهنـــد فـــى إله آباد فى ٢٩ ديسمبر عام ١٩٣٠ دعا محمد إقبال إلى إنشاء منطقة تتمتع بالحكم الذاتى فى البنجاب و الأقاليم الشمالية الغربية الواقعة على الحدود حيث يقطنها المسلمون فى الأغلبية. فقال محمد إقبال:

يقول "رينان" (RENAN) (٤) إن الإنسان ليس عبيداً لعنصره و لا لدينـــه و لا لمجرى الأنهار و لا لإتجاه سلسلـــة الجبـــال. و إنما الجزء الأكبر من البشر و هو عبارة عن سلامة العقـــل و حرارة القلب يخلق وعياً اخلاقيا، و هذا الوعى الأخلاقى هو الذى نسميه "الأمة" و مثل هذا التشكيل ممكن جـــداً رغم أنه يتطلب عملية طويلة شاقة لاعادة صياغة الانســـان و تزويده بجهاز عاطفى جديد. و إن هـــذا التشكيـل لكان قد أصبح حقيقة واقعـــــة فى الهنـــد لو استولت تعاليم كبير و العقيدة الإلهيـــة "لأكبر" على فكر الجماهير في هذه البلاد. على أى حال، تثبت التجارب أن الوحدات الطائفية العديدة و الوحدات الدينية المختلفة فى الهند لم تبد أى ميل لصهر سماتها المنفردة فى كلٍّ أكبر. فكل مجموعة حريصة على كيانها الجماعى. و إن تشكيل نوع من الوعى الأخلاقى الذى يمثل جوهر الأمة عند رينان يطالب بثمن ليس شعب الهند مستعدا لدفعه. على هذاينبغى أن تنشد وحدة الأمة الهندية لا فى الأشياء السلبية و إنما فى الإنسجام المتبادل و تعاون الكثرة الكثيرة من الناس."

قام أكبر بازالة العوائق مثل "الجزية" وضريبة زيارة الأماكن المقدسة وإتخذ مبادرة لعقدالزواج بين الهندوس و المسلمين. (إن المبانـــى الرئيسية فى عهد أكبر - الديوان العام و الديوان الخاص و المسجد الجامع و قصر الشورى والباب العالى - كلها تحمل شهادة على إندماج

فنى للتعمير الهندى الفارسى) و تدل الكتب الهندوسية المقدسة مثل الرامايـنا و المهابهاراتا و السنغاسن بتيسا و البهكواتا بورانا التى ترجمت إلى الفارسية فى عهده على ملتقى ذا مغزى لنهرين من الثقافات. إنه بنى معبداً فى كشمير و نقش علـى جـدرانـه الكلمات التالية تحذيرا للمتعصبين لـدياناتهم.

"إن من يريد أن يدمر المعبد بدافع من النفاق، عليه أن يدمـر أولا مكان عبادته. فلو كنا نتبع ما يمليه علينا الضمير، يجب علينا أن نـحتمل التعايش مـع كل النـاس، و لكن لو كنا ننظر إلى المظاهر الخارجية فنجد كل شىء جديراً بالتدمير"

إن روح التسامح التى تتبلور فى هذا النص، هى أصداء لمرسومات أشوكا الشهيرة عن التسامح الدينى على الصخرات الإثنتى عشرة.

كما إنتهج جهانكير سياسة و الده الجامعة و الأسلوب الهندى الفارسى فى رسم اللوحات خـلال عهده و استمر هذا التقليد خلال حكم شاهجهان. فقد حاول إبنـه الأكبر دارا شكوه تشرب أحسن تقاليد الثقافة الهندية. فكتابه "مجمع البحرين" مجموعة للمراسلات الخيالية بين علماء الكون الهندوس و المتصوفين و معتقداتهم و ممارساتهم. فكل هذه المنجزات فى ميدان الثقافة خلال عهد المغول قد أصبحت تراثا مستقلاً لثقافتنا العلمانية المركبة و حياتنا القومية.

إن الخطر الكامن فى انتقاء أفضل العناصر حسب رؤية أكبر أصبح واضحا عندما تعرض داراشكوه للتعذيب. و لكن رغم هذه العوائق فى العهد المغولـى فقـد كان هناك امتـزاج للحضـارات الهندوسيـة و الإسلاميـة بما أسفر عن إزدهار الفنون الجميلة، و الثقافة و الفلسفـة. و نتيجة لهذا الإمتزاج الثقافى قدنمت حركة الإصلاح الإجتماعى بما كان له أثر ملموس فى الحياة الهندية.

هناك بعض العوامل التى تعرقـل نمو الروح القومية فى الهنـد

و منها أن المواطنين يلجأون إلى بعض أنواع الإحيائية، الأمر الذى يديم التوترات الفوضوية و الغرور الباطل. إن الإحيائيـة محاولـة خاصـة و جهود جماعية يبذلها الناس لإنعاش الـدين بإثارة العواطف و إشاعـة أساليب فكريـة تمتد جـذورها إلى التقاليد الدينية القديمة. فقد كان للإحيائيـة خـلال كفاحنا القومى دور إنعاشى محدود و لكن فى منظور عريض تأزمت إتجاهات إحيائية بفعل المصالح المغرضة و هى التى تشجع ضيق الفكر و تنال من روح الوحدة القومية. فقد حذر نهرو من الدور التخريبى للإحيائية فى رسالته إلى الدكتور سيد محمود. (٥)

"لا يمكن لبلد أو شعب و هو عبيد للتعسف و العقلية التعسفية أن يتقدم. و مما يحـزننا أن بلادنا و شعبـنا أصـبح متعسفا و ضيق الفكر للغاية. إن سخاء القلب شئ جيد ولكن الذى نحتاج إليه ليس إنفجارا عاطفيا للسخـاء و إنما هو التسامح المعقول الرزين. الديانة بشكلها الممارس فى الهند قد صار عجوزا بالنسبـة لنا و إنهـا لم تكسر ظهورنا فقط و إنمـا أوقفت التطـور و قتلت كل إصالـة الفكـر والذهن تقريبا. فمثل السندباد البحرى، علينا أن نتخلص من هذا الثقل الفظيع قبل أن نتوق إلى التنفس جيدا أو نعمل شيئا مفيدا"

الأمـــة :

تحتاج كلمة "الأمة" إلى الشـرح فى مجال دراستنا للتكامـل و الوحدة القومية. فإن القومية موقف ذهنى و شعور جماعى ذاتى. أنها حالة ذهنية و نزعة أو عمل شعورى. و كمايؤكد هانس كوهن فإنها تجعل مجموعة من الأفراد يشعرون بأنهم واحد. وأهم مكون فى القومية أو الأمة هو العاطفة للوحدة السيكولوجية التى تربط الناس معا. ففى الآونة الأخيرة أكد المؤرخون على الطابع السيكولوجى للقومية. إلاّ أنه لابدّ من الإعتراف بأن هناك أوضاعا موضوعية تغذى روح القومية مثل

اللغـة و الأرض و التراث المشتـرك من الماضى مع ذكرياتها و ديانتها و منشآتها المشتركـة و الجنس المشترك و الكيان السياسى و التقاليد و ما إلى ذلك.

و يعرّف جون إستوارت ميل (John Stuart Mill) الحكومة الممثلة فى مقالته القيمة بأنه: (٦)

"من الممكن القول بان جزءا من البشر يشكل قومية لو كانوا متحدين فيما بينهم بعواطف مشتركة لا توجد بينهم و بين أفراد آخرين تجعلهم يتعاونون بعضهم بعضا برغبة أكثر مقارنة مع الناس الآخرين فى أن يعيشوا فى ظل حكومة واحدة و بأن تكون هذه الحكومة مكونة منهم جميعاً أو من بعضهم بصفة خاصة. و يمكن أن يتولد هذا الشعور عن القومية من أسباب عديدة. فأحيانا هو من تاثير الهوية أو الجنس و العنصر. وتساهم في ذلك المشاركة فى اللغة و المشاركة فى الدين بطريقة أكبر. و الحدود الجغرافية هى أيضا من أسبابها. و لكن الأقوى من الجميع هو تماثل الخلفيات السياسية و الإنتماء إلى تاريخ قومى و مايترتب عليه من شعور بالاعتزاز و الذلة و الفرح و الأسف المشترك المرتبط بنفس الحوادث فى الماضى."

إستعملت كلمة " الأمة" أصلا فى القرن الثالث عشر بمعنى مجموعة عنصرية و لا بمعنى تجمع منظم سياسيا و يوجد هناك بعض التداخل فى المعنيين الذى ظل مستمرا. غير أنه منذ القرن السابع عشر و بعد ذلك اكتسبت كلمة "*أمة*" معنى الشعب بأسره فى بلد. و ظهرت كلمة "*القومية*" فى القرن الثامن عشر و التداخل بين تجمع عنصرى و حركة سياسية دام فى هذا المفهوم أيضاً.

إن مفهوم كلمة "الأمة" معقد و نحن لانستطيع أن نفهمه إلاّ بالأخذ فى الإعتبار بأنه تطور على مدى فترات مختلفة من التاريخ فى مراحل متميزة و نحن نلاحظ فى هذا المفهوم تغيرات هامة لما ننتقل

من عهد أو بلد إلى الآخر.

كانت المرحلة الأولى لبروز الأمم التاريخية هى بروز القوميات فقد برز شعور القومية و تطور فى منطقة معينة من العالم عندما خلق نمو و إمتداد القوى المادية أوضاعا لتفاعل مستمر بين مجموعات الشعب الساكنة فى مناطق صغيرة و جعل حياتها معتمدة بعضها على بعض. و الطاقات الجديدة الناتجة من نمو التجارة و الصناعة و المستوى المتزايد للرفاهية فى فئة كبيرة من السكان عملت دائما على إضعاف ولاءات طبقية ضيقة للناس مبنية على الفئة و القبيلة أو الهيئة و وسعت آفاقهم الذهنية و مداهم التعاطفى. و باندماج لهجات لغوية مختلفة فى لغة واحدة مشتركة. و وعى تام بتراث ثقافى مشترك إنحدر من التاريخ و إنتفاضة مشتركة للمزيد من الحرية و المعرفة و الرفاهية الأكبر حدث التحام متزايد بين جماهير الشعب بأسره فى المنطقة و بحيث اكتسبوا هوية متجانسة و كان ذلك بداية للشعور بالقومية.

فى الواقع كانت هذه ظاهرة ذات عنصر تقدمى تمثل فى مساعدة أهالى المنطقة ليرتفعوا فوق ولاءاتهم الضيقة للطبقة والقبيلة و الدين. و مع تجربة مشتركة على مدى أجيال فى هذه المرحلة من الإنطلاق السريع نحو الحرية و المعرفة، يتطور الشعوربالقومية و يغرس الناس شعوراعميقا بالإعتزاز بهويتهم و الإرتباط بأرضهم و ثقافتهم. و عندما تصبح هذه القومية كيانا سياسيا مستقلا و تبلور جهازا إداريا و سياسيا خاصاً بها أو على الأقل تكون حريصة على تحقيق مكانة كيان سياسى مستقل فحينئذ تتحول إلى أمة. و لكن التاريخ لايعطى لكل قومية فرصة لتنمو إلى أمة. فبعض القوميات القوية فى مرحلة تفوقها تقهر و تضطهد الناس من قوميات أخرى و تضع عراقيل شديدة فى سبيل نموها وتطورها. و في بعض الأحيان تستعبد قوة إستعمارية من منطقة نائية قوميات المناطق الأخرى و تجبرها على المشاركة فى الإستعباد المصيرى و تولد فيها تطلعا مشتركا للتحرر

من الحكم الإستعمارى و يؤدى شعور الوحدة الناشئة هنا إلى بروز روح القومية.

لقد حدث فى التاريخ الحديث أن بإنقسام بولندا اكتسبت مشكلة القومية طابعا مستعصى الحل عندما تعرضت دولة كبرىٰ للقمع من جراء تصرفات غريبة بكامل الاستخفاف بمشاعـــر الجماهيـر. و طبقا لما ذكره اللورد اكتـــون (Lord Acton) حوّل الإنقسام حقا كامنا إلى تطلع و عاطفةً إلى دعوى سياسى ! و انتعشت نظرية القومية إلى حد أبعد بسبب رد فعل ضد نابليون الذى وجه ضرباتـــه إلى روسيـــا و إيطاليا و المانيا، و اسبانيا، و بعد مؤتمر فيينا نشأ نزاع بين الإستبدادية فى جانب و القومية في جانب آخر. و ساد رأى عام بأن الدولة و الأمة يجب أن تتصاحبا معا و يكتب اكتون (Acton) أن نظرية القومية مرتبطة بنظرية الديمقراطية لسيادة الإراداة العامة. فالوحدة ضرورية من أجل ارادة جماعية و الإستقلال مطلوب لتأكيدها.

و تقدم نشأة القوميـــة فـــى أمريكا مثالا جيـــدا لالتحام روح قومية فقد أسفرت الحرب الأمريكية من أجل الإستقلال عن إقامة حكومة مستقلة ذات سيادة فى المستعمرات الثلاث عشرة البريطانية في القـارة الأمريكية الشمالية. و لم يكن بين سكان في هذه الأقاليم تجانس حقيقـى و لا لغة مشتركة و لا ديانة مشتركة و لا تقليد تاريخى و لا بنيـــة سياسيـــة أو مؤسسية واحدة حتى لم تكن لها حدود محدّدة جيدا فكانت لغتهم مستوردة من انجلترا. و نتيجة لإنفصال المستعمرات من أوروبا و ظهور رد فعل على ظروف جديدة و تطور مؤسستها ذات الحكم الذاتى و الطابع التمثيلى نشأ طابع أمريكى متميز حتى نهاية القرن السابع عشر. و لما حاول البريطانيون قمع شعوب المستعمرات المتحمسة بروح القومية، فثارت تلك الشعوب فى كفاح عنيف و كان من الطبيعى أن هذا الكفاح توّج بالحرب الأمريكية من أجل الإستقلال.

و فى إنجلترا إنفجرت الروح القومية خلال عهد اليزابيت. فبعد

إنهزام أسبانيا انتبه شعب انجلترا فجأة إلى عظمته. ففى سلسلة الكتب المعروفة (Faerie Queen) لصاحبها اسبنسر (Spenser) التى صدرت فى تلك الفترة قد جرى تمجيد الزابيت إبتهاجا بنصرها. وخاطبت الزابيت رجال جيشها فى تلبورى بهذه الكلمات المثيرة "شعبى الحبيب".

"لقد تصرفت مع نفسى دائما من منطلق ثقتى بأننى برعاية الله، قد وضعت طاقتى الأعلـــى و سلامتـــى فى قلوب رعاياى المخلصين و مشاعرهم الودية، لذلك ها أنا حضرت بينكم، مصممة كما ترون في وسط المعركة و نيرانها لكى أحي أو أموت بينكم جيمعا، و لأضحى من أجل إلهى و مملكتى و شعبى، بكرامتى و دمائى، حتى فى التراب. أننى أعلم أن لى جسماً نحيفاً لإمرأة ضعيفة و لكن لى قلبا و بطنا لملكة، بل ملكة انجلترا أيضاً.

أنا بنفسى سأحمل أسلحـــة، أنا بنفســـى أكون جنرالـــة لكـم و قاضيـــة و مكافئة لكل مزية فيكم جميعاً فى الميدان. و قد سبق لى أن علمت شجاعتكم التى صرتم بها مستحقيـن للجوائز و التيجان.

بهذه الكلمات أحدثت اليزابيت كل تغيير في انجلترا التى كانت تثور بالنهضة القوميـة.

و هنا تأتى إلى ذهنى الكلمات العاطفية و التحذيرية التى أدلت بها السيدة إنديرا غاندى قبل يوم واحد من إغتيالها.

"حتى و لو مت فى سبيل خـدمة الشعب، أكون فخورة على ذلك و إننى على يقين بأن كل قطرة من دمى، سوف تساهم في نهضـة هذا الشعب و تجعله قويا و ديناميا."

إن نشأة القومية في الهندلهابعض الصفات الفريدة التى لاينبغى أن تختفى عن الأنظار. فشعب ذو قوميات عديدة منقسم على الأسس الطائفية و الدينية و اللغوية في بلدٍ واسع الأرجاء مع أنواع كثيرةٍ من النباتات والحيوانات تعوقها و سائل غير كافية من النقل و الإتصالات و تعيش حياة منعزلة، وقف صفاً واحداً في النضال من أجل حرية

الهند. والمؤتمر القومى الهندى الذى تأسس عام ١٨٨٥م بهذا الإسم الذى يتضمن كلمة "القومى" أصبح ذريعة لهذه التطلعات القومية للسكان غير المتحدين. و إن الناس الساكنين فى أنحاء البلاد المعتنقين عقائد مختلفة و المتكلميـن بلغـات متنوعـة و اللابسين ملابس مختلفـة و الممثلين أيدولوجيات و فئات شتى قد إجتمعوا في المدن الواقعة فى أماكن مختلفة من البلاد لدعم المؤتمر و الكفاح من أجل برنامجه و على توالى الأيام أضافوا إمكانيات أكثر فأكثر في قوميتنا المركبة.

قد أوضحت أبحاث تاريخية فـى الآونـة الأخيرة أن المؤتمر كان حقا تتويجا لمحاولات بذلت لجمع الناس من أجزاء مختلفة من البلاد لإعداد برنامج سياسى لتأكيد حقوقهم. و هكذا كانت القومية الهندية إنتاج التفاعل بين قوى موضوعية و غير موضوعية و لعوامل تبلورت تدريجيا فى عملية تاريخية خلال فترة كفاحنا من أجل الإستقلال. فخلال الحكم البريطانى كان الشعب الهندى قدتجمع فعلا تحت دولة مركزية، و كانت لها شبكة نامية للإتصالات بطريقة تدريجية. و خلقت التجربة المشتركة للإستعباد تحت أجهزة الدولة، وعيابأن حقوقهم السياسية و الإجتماعية تعارض من قبل سلطة أجنبية لمصلحتها هى. فقد أدى ذلك بعد فترة، إلى إيقاظ روحهم القومية. و بدأ الشعب كفاحه في تلك الفترة ليس كهندوس أو مسلمين أو مسيحيين أو سيخ أو من فئات أخرى، بل بصفة مواطنين هنـود. فهم نادوا إلى إستعمال مصنوعات يدوية وتكلموا في لغات محلية و لبسوا ملابس مشتركة. و ضمّوا إلى داخل صفوف كفاحهم الناس من الطبقات العليا والسفلى و الأغنيـاء و الفقـراء و الدكاتـرة و المحامين و المدرسين و العمال والفلاّحين. إن حادثة "جليان والاباغ" خير شاهد و وصف حىّ شديد الوضوح لروحهم الملتهبة و المتحمسة للقومية التى بزغت خلال كفاحنا من أجل الإستقلال. و كذلك حركة التعاون أيضا مثال آخر للتآخى بين الهنود و المسلمين و السيخ و المسيحين. و رغم نمو القوى الطائفية، حافظ الكفاح القومى على مستواه المعين إلى أن بزغت هنـد جديـدة

و جعلت "موعدها مع القدر" عند منتصف الليلة في الخامس عشر من أغسطس ١٩٤٧م.

الانسجام أو التجانس الثقافي يمكن أن يخدم كأساس متين للتكامل القومي. و لكن الإندماج الثقافي أو الشعور القومي المشترك الذي هو نتيجة للثقافة و التجربة المشتركة، عملية بطئية. فالخبراء الــذين درسوا نمو القومية أشاروا إلى أن عاملا كامنا حقيقياً لتنشيط عملية التكامل القومي هو حماية مصالح الشعب و هذه الحماية تنمي ولاءهم للبلاد. فالناس يبدون ولاءهم لمؤسسات تحميهم، و الولاء السياسي قد أعتبر طوال التاريخ بأنه شيء يعطي بطريقة متبادلة مقابل حماية المصالح و قد تم تجريب هذا التفسير إستقرائية. لــذا فإننا لايمكننا أن نعزز الشعور القومي ما لم نخلق ظروفاً ملائمة لنموها.

يقول كاري ديوتش (Kari Deutsch) الخبير المعروف في دراسته للقوميات بأنه هو و شركاؤه قد وجدوا حين دراستهم لقضايا الإندماج الناجح لفئات متنوعة في شعب واحد، أنه من الضروري لكل إقليم أو فئة من السكان المشتركين الحصول على منافع أو فرص قيمة (٧) فمن أجل التكامل القومي، يعتبر عامل المصلحة المشتركة هــذه و خاصة الرفاهيــة الإقتصاديــة للناس، علــى جانب كبير من الأهمية. فهناك علاقة متبادلة وثيقــة بين المصلحة المشتركة و الروح الديمقراطية.

و هناك عوامل غير مادية أخــرى تولد شعـــورا قوميـــا، و لكن لو تحمي الدولة مصالح مجموعات غير متكافئة ثقافيا بين سكانها فحينئذ فقط أنها سوف تتمكن من التمتع بالولاء القومي لمثل هذه المجموعات و جلبها إلى التيار الرئيسي لتلعب دورها البناء في إعادة بناء المجتمع.

في التاريخ قد اعتمدت طريقتان من أجل إحلال الوحدة القومية في بلـــد مهـــدد بقوى التخريب و التجزئـــة. إحداهما طريقة بسمارك (Bismarck) الذي استخدم السيف بحنكتة البارعة في إدارة

الحكم لإقامة ملكية عسكرية قوية فى بروسيا. و الأخرى طريقة كافور (Cvour) الذى وحد إيطاليا بصورة عامة، بحركة شعبية مبنية على سلسلـــة من إستفتـــاءات ثم عززهـــا و حافظ عليهـــا غريبالدى (Garibaldi) و مازينى (Mazzini) و أوضحت فترة ما بعد بسمارك بأن بسمارك قام بتحول خاطئ اضطرت ألمانيا بسببه إلى أن تدفع ثمنا باهظا. و لحسن الحظ لم تعتمـــد الهند طريقـــة بسمارك و إنما إختارت نظاما برلمانيا للحكم مبنيا على تصويت البالغين. فالتحدى أمامنا اليوم هو مواصلة عمليـــة توحيـــد البلاد بأسلـــوب ديمقراطى.

الدستور:

يعتبر دستورنا رمزا حيا لتكاملنا و وحدتنا القومية. فالمواطنية الفردية و القضاء المستقل، و الحقوق الأساسية و المبادئى الإرشاديـــة كلها تعزز الوحدة القومية وتحميها. و كذلك فان جهاز التخطيط على المستوى المركزى يعزز عملية التنمية من خلال التعاون و الانسجام فى أعمال الولايات المختلفة. كما توفر الخدمات المركزيـــة حلقـــة تكاملية حيوية. و يتضمن الدستور المثل العليا للعلمانيـــة و الحريـــة و المساواة التى تمثل أساساً وطيداً لتكاملنا القومى. فتحرم المادتان ١٥، ١٦ التمييز على أساس الطبقة و الدين و النسل و الجنس أو أماكن الولادة. و تؤكد المادة ١٦ فى بأنه لايكون هناك أى تمييز فـــى التعيين فى الوظائف الحكومية على أى من الأسس المذكورة. و تكفل المادتان ٢٥، ٢٦ الحقوق فى إعتنقاق ديانة و ممارستها و نشرها، و الحرية لتنظيم أمور دينية.

و توضح المواد المذكورة أعلاه أن الدستور يشجع التسامح الدينى وتحرم الموقف التمييزى، الأمر الذى من شأنه أن يعمل كضمانات كافية فى ملأ المناصب ذات المسئوليات الحكومية اعتمادا على مبادئ الإستحقاق. فإن دستورنا ميثاق للعلمانية، و الحرية و الوحدة القومية. و أنه من المؤسف حقا بأن هذه المشاعر النبيلة المتجسدة في الدستور

و التى كان من المفروض أن توفر دافعا للتكامل فى الحياة القومية، ليست معروفة لدى أغلبية سكان البلاد. لذلك من المهم جـدا أن تشـرح و توضح مبادئ دستورنا في مدارسنا و جامعاتنا على الأقل للجيل الناشئ حتى يتمكنوا من تبنى وجهة نظر علمانية، و قومية و صحية و إيجابية في معاملاتهم و أن يكونوا مواطنين جديرين بهذه الأمة العظيمة.

العلمانية:

من أجل تنمية التكامل الوطني إنه من الضرورى أن تغرس روح العلمانية فى الناس. فكلمة العلمانية مشتقة من كلمة لاتينيـة معناها الجيل أو العصر و يتعلق بشئون الدنيا. فمجالها دنيوى، و هـو ليس مقـدسا و لا رهبانيا. و لكنها لاتعنى أيدولوجية مضادة للدين. إن مفهوم العلمانية الذى يعنى مفهوماً ضد الدين كما هو حاليا في الغرب لا يمكن أن ينطبق على الهند التى هى مجتمع متعدد الأديان. ففى الهند يمكن أن يكون رجل دينيا بقدرما هو يريد و لكن دينه يكون همه هو فقط. و الأهم فى هذا الصدد هو أنه فى نظام علمانى لا صلة للدولة بالدين.

و هكذا يمكن تفسير العلمانية بمعنى التسامح الدينى على نمط النظرية التى عمل من أجلها الامبراطور أكبر المغولى. فكان من المفروض أن تعطى هذه النظرية شعوراً من الأمن و الكرامة لأتباع كل المعتقدات. لأنها تتجسد فى الروح التى قال عنها الشاعر محمد إقبال :

مذهب نہیں سیکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

(الدين لا يعلمنا العداوة فيما بيننا. فنحن هنود و وطننا هى الهند)

و لكن العلمانية لاتعنى تعدد الطائفية أو تشجيع أو رعاية الدولة لفئات دينية مختلفة.

قد شدّدت التقاليد الهندوسية القديمة علـى التسامح الدينـى و الإسلام فـى شكله القديم قـد وقف إلى جانب السعـة فى أفق الفكـر

و الأخـوة بين البشر. و المسيحية تنشرحب الإنسان و كذلك أبدى الجرونانك ملاحظته السرية أثر بلوغه إلى المعرفة الحقيقية: "*ليس هناك هندوسى و لا مسلم*" إنه بتجربته الشخصية لم ير تمييزاً بين الرجل و الرجل. على هذا فإن جوهر كل الأديان الكبرى في الهند يعارض العصبية الطائفية و المذهبية التى تضعف وحدتنا القوميـة. و لا تتنازع العلمانية مع هذا الجوهر الصحيح للدين. الدين أمر يخص الفرد و ينبغى الا تنتهك الدولة و المجتمع حرمته. إننا توارثنا تقاليد التعايش السلمى و التسامح الدينى. كما قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندى:

> *"العلمانية و الديمقراطيـة دعامتـان توأمـان لدولتنـا و مجتمعنا. فمنذ زمن موغل فى القدم تعتنق أغلبية كبرى من شعبنا فكـرة العلمانيـة و التسامح الدينـى. و السلام و الإنسانية. و من المفهوم أن يشعـر الناس بإساءة بالغـة و إصطـراب عقلى عند إنحراف يحـدث هنا و هناك و لدى فئات صغيرة فى المجتمع بما يثير أو يستغل عواطف طائفية أو ينمى التنافر و التوتر و العنف."*

على أى حال، هناك تطورات مزعجة مثل الإحيائية، و التمسك بالأصولية و الرجعية. فعلينا أن نقاوم كل هذه النزعات الفاسدة بتعبئة الرأى العام و تعليم الجماهير و غرس التسامـح الديني فيهـم و الوعى لتراثنا القومـى المشترك و المثل العليـا و القيم المشتـرك. و علينا أن نتأكد أيضا من أن يشعر أتباع كل المعتقـدات الدينيـة بالأمـن و الحرية فى إعتناق و ممارسة شعائر أديانهم. إلاّ أن المهمة الرئيسية المتعلقة بتنمية روح العلمانيـة الصحيحـة لن تتحقق لو تركناها للدولة فقط. فلاتكفى بأن تكون الدولة علمانية بل يجب أن تكون الطبقة العامة من الشعب أيضاً مفعمة بنفس الروح لأنه يكون شيئا عديم الجدوى لو كانت الدولة علمانية و الناس الذين يعيشون فى البلاد يحتضنون مسلكا مغايرا للعلمانية.

هنــاك شكوك كبيرة فى بعض الدوائر فـــى هل تكون طريقة رام و رحيم (التوافق بين جوهر الدين الهندوسى و الإسلامى) فعالا فى كبح الطائفية حيث أن هذه الطريقة تتطلب ثقة أساسية عند فئات مختلفة. الأمر الذى من سوء الحظ لايتوفر لدينا. إن مثل هذه النظرية مبنية على الإعتقاد بأن المشكلة الطائفية هى مشكلة التنمية الإقتصادية غير المتساوية بين الفئات. فجوهر المشكلة هو الإقتصاد، على هذا فان معالجة رام و رحيم بمثابة غسل الغنغرينا (الشر المميت) بماء نبات ذات رائحة طيبة.

و من أجل إعتاق عامة الناس من مستنقع الطائفية، لابد من نشر أفكار متنورة. على أى حال هذا بوحده لا يكفى طالما يعيش الناس فى فقر مدقع و العوز الشديد. فإن الناس الفقراء يتعرضون سريعاً لتأثيرات طائفية. و لقد شوهد كثيرا أن الناس المتخلفين إقتصاديا توجد فيهم نزعة للجنوح إلى عادات و تصرفات غير منطقية لكى يخففوا من وطأتهم و يجدوا مخرجا سهلا منها. و كذلك يميلون فى مثل هذه الأوضاع إلى الإيمان بالقضاء والقدر الذى هو علامة للقصور الذاتى. و لكونهم سذجا بطبيعتهم ينجرون بسهولة إلى شعارات خادعة أخاذه و يشرعون في طلب راحة التخلص من العقدة النفسية عند احتدام العواطف الطائفيـــة. ففى مجتمع يوجـــد فيه أديان متعـددة و حيث تعانى فئات كبيرة منها أقليات دينية من حرمان إقتصادي تصبح مسألة إزالة الفقر من أجل تحسين صحة المجتمع أمرا في غاية الخطورة. فالأهم هو التأكد من أن تجد الأقليات حصتها المناسبة من الفوائد الإقتصادية.

التكامل القومى :

علينا أن نتذكر أن التكامل القومى عملية مستمرة و ليس شيئا يمكن تحقيقه فوراً ثم أنه ليس نهاية بذاته و إنما هو برنامج عمل لغرض بناء أمة قوية و عاملة بطريقة منسجمة. و لما نتذكر ذلك نفهم بأن

التكامل الوطنى لايعنى أبداً و بأى حال من الأحوال، إندماجا كاملاً لفئات و مجموعات مختلفة في كل وحدانى. هكذا أنه لايعنى اخضاع أقليات أو فئات ضعيفة للإذعان و الخضوع. و في جانب آخر يجب تضييق فجوة الخلافات لا عن طريق إمتصاصهم و إنما بخلق ظروف التفاهم و الود، و الحرية و التسامح لكى يشتركوا في تيار الحياة العامة إشتراكا فعا لا بدون أن يشعروا بأن إنفراديتهم و طابعهم المتميز تتعرض لأى ضرر فكان نهرو على بصيرة من النواحى الدقيقة لهذه المشكلة المعقدة حينما قال:

"نحن شعب واحد بالطبع و لكن المحاولة لإخضاع الثقافة بطريقة واحدة يكون معناها التنافر و إنها سوف تضع نهاية لتنوع الهند و غناهاو تحدد الروح الخلاقة و السعادة فى حياة شعبنـــا و أمامنا أمثلة لبلدان مختلفــة مثل السويسرا، و كندا و بلجيكا حيث تحافظ كل مجموعــة على إستقلالها الذاتــى الثقافـي، و لكن مع ذلك إنها بمنزلة سنّ لازم للعجلة العاملة"

لقد برز من بوتقة التاريخ شىء نادر فى الهند. و هو أنه توجد فى بلادنا أفكار عن الوطنيـة و ممارستها و التـى لايمكن أن تنحصر فى فئة و دين و لغة واحدة. فإننى أرى أن مثل هــذه الأمة التى تتكون من مجموعة عرقية و لغوية واحدة فقط هى أقل درجة بدون ريب من أمة متكونة من ثقافة مركبة تتشارك فيها فئات و مجموعات لغوية مختلفة مع مصادر ثقافية متنوعة. و إن كل هذه حاكت نسيج الحياة المتمدنة التى لاتوجد بسهولة فى أى مكان في العالم. فلو إختفى هذا التنــوع فإن ثقافتنا لاتضعف فقط بل قد يظهر خطــر الإستبــداد و الفاشية في بلادنا. و يوفر التركيب الإنسجامى للفئات المختلفة داخل الدولة الواحــدة ضمانا لكبح هذه القوى المنحرفـة.

و عندما تعتبر أمة شيئا غير الحرية هدفــا أقصى لها فإنها تكتسب طابع الإستبداد. إذن تقدم حرية الفكر و التعبير و الشعور

بالإشتراك لدى الناس في شئون الدولة كبحا لإتجاه الإستبداد. و توجد في دولة أمة مثل هذا الكبح اللازم على صلاحيات أجـهزة الـدولة.

الإقليمية:

تنسجم فكرة الإقليمية في نظام فيدرالى مـع روحنا الثقافية وسط التنوع و وسعة بلادنا. فالولاء لإقليم في نظام سيا سى تنافسى صحيح. و تتفاعل القومية و الإقليمية بعضها مع بعض. و ينسجم هذا التفاعل مع روح دستورنا. و هذا يعنى تنسيقات متبادلة بين تطلعات الولاية و مطالب المركز. و المبدأ وراء الإقليمية هو خلق وحدات إداريـة على أسس لغويـة. و لكن الإقليمية الآن تعنى قوى طاردة من المركز مع نزعة ضد القوميـــة. ثم تشاركت معهـا نزعـــة إقليميـــة و لغويـة و انفصالية. و توجد لتنمية نزعة إقليمية أربعة أسباب أساسية (الف) جعل التاريخ محليا (ب) تكامل الآراضى للولايات. (ج) إعادة تنظيم الولايات على أساس اللغة و الطبيعة المتفاوتة للتنمية الإقليمية.

و إحدى صفات الإقليمية المقلقة هى فكرة (ابن التراب) التى إكتسبت حاليا السيطرة على ذهن الشعب فى البلاد و تقطع جذور التكامل الوطنى. و طبقا للتاثير المميت لهذه الفكرة إن الأفضلية تعطى أحيانا لترشيحات محلية، على الأشخاص الذين ينتمون إلى خارج المنطقة الأمر الذى يعتبر انتهاكا صارخا لمبدأ الإستحقاق. و قد جاء فى وثيقة لحكومة الهند صدرت مؤخراً تحت عنوان "تحدى التعليم ـ منظور للسياســة" إن الجامعات و الكليات بالجملة بدأت تخضع لنفوذ الطائفية و الاقليمية و الاعتبارات المحلية. (٨)

و هذا التطور مضر جداً فإنــه يعرقل تبادلات فكريـة و ذهنية بين فئات السكان المنتمين إلى مناطق مختلفــة، الأمر الذى يعتبر ضروريا جـدا لأى عمل ابتكارى. هناك عاملان لظهور نظرية (ابن التراب) هما التخلف في النمو، و مخاوف عامة فى أذهان الشباب المتعلمين الجدد المتنافسين للوظائف بشأن التخلف عن المسيرة. فقد

كتب الخبيرالشهير فى علم النفس دونكان بى فوريستور أن بعض المجموعات العرقية تسير نحو الأمام بسرعة أكبر بالنسبة للآخرين بسبب التفاوت في التنميـة (٩) فـالتنميـة غير المتكافئة بين المناطق في الأوضاع الإقتصادية تخلق ظاهرة مؤسفة للإقليمية الفرعية. فهناك عوز مستمر للعدالة الإجتماعيـة و المساواة الإقتصادية. فإن عشر فى المئة من الناس من الطبقـة العليـا يملكون معظم الثروات و الموارد. و طبقا لما ذكره بنك الإحتياط الهندى تساوى ثروات واحد فى المئة من الطبقة العليا فى المناطق الريفية، ستين فى المئة من الطبقات السفلى. و ثلاثة في المئة من الطبقات العليا يملك أكثر من ربع الأراضى. و يملك ستون فى المئة من الطبقات السفلى أقل من عشر فى المئة من الأراضى نفس الشيء يصدق على المناطق الحضرية أيضاً حيث توجد عدم المساواة فى الثروة بصورة أكثر وضوحا. و ذلك فضلا عن اللاتوازن الإقليمى الصارخ فى التنمية. فما لم يتم الإسراع في عملية التنميـة الإجتماعيـة ـ الإقتصادية الشاملة من أجـل إزالـة عـدم التكافـؤ واللاتوازنات فان التوترات الإجتماعيـة الناتجة عنها سوف تستمر مما سيزيد فى إتجاهات مخربة و يضعف تركيبة الأمة.

و من سـوء الحظ تبـدى الولايات اللغويـة الآن ولاءات ضيقـة و فوضوية و اتجاهات مسببة للخلاف و الشقاق و هى تعمل كقوى معاكسة لتكامل البلاد و تؤدى إلى تفشى العنف و تقدم دعاو و دعاو مضادة للأقاليم و المجالس و الأراضى و القنوات و حتى المدن المختصة بفئة. و الآن تثار شكوك فيما إذا كان تشكيل الولايات اللغوية خطوة في إتجاه صحيح حقا. فإن الخبراء الذين درسوا هذه المسألة يعتقدون بأن السبب الأساسى لمثل هـذا النمو الإقليمى غير الصحى هو عدم التوازن بين الولايات و المركز و هم يعتقدون أن التوازن الإقليمى شرط مسبق للوحدة و تكامل البلاد. و يؤمنون إيمانا جازما بأنه يجب أن يكون من مهمة زعمائناالبيوروقراطيين و المخططين تخفيف هذا اللاتوازن حيث أن المشكلة الأساسية هى الإقتصادية. و لكن اذا ما

إستمرت الروح الإقليمية و صارت جزءا لفكرة الناس، فإنها حتما تغذى إتجاهات إنفصالية عندهم مثيرة المزيد من الإستياء.

الطائفية :

الطائفية قوة سائدة أخرى في مجتمعنا فهي تسبب التوترات عن طريق أعمال سياسية. و إن النزاعات الطبقية الآن شائعة. و كذلك لم يتم إزالة و صمة الفوارق الطبقيته تماما فإن المنبوذين لايزالون يتعرضون للتمييز فى المجالات الإجتماعية و الإقتصادية حتى أن الأعمال الوحشية ضد الأفراد المنبوذين مستديمة. و قد أدت سياسة حجز الوظائف لأعضاء الطائفة المنبوذة و القبائل المتخلفة فى التعليم و الوظائف الحكومية إلى تصعيد الإستياء. ففى ولاية غجرات بدأت المظاهرات ضد حجز الوظائف منذ عهد قريب تأخذ أبعادا مفزعة و علاوة على ذلك نهضت الفئات المتخلفة تطالب بتسهيلات و إمتيازات مماثلة فى التعليم و الوظائف. و كل ذلك سوف يؤدى إلى أضعاف الأمة. لذلك حان الوقت للتوصل إلى بعض الإجماع في المسألة التى طال النقاش فيها، أى فى مسألة حجز المقاعد فى المنشآت التعليمية و الوظائف الحكومية. فتؤيد مدرسة فكرية بأنه ينبغى أن يكون التخلف الإقتصادى وحده أساسا للحجز و لمثل هذه الإمتيازات. إلاّ أننى أرى شخصيا أن يستمر المنبوذون و القبائل المتخلفة فى نيل تسهيلات خاصة في التعليم و الوظائف حتى تبلغ إلى مستوى معينة للتقدم حيث لا تؤدى المساواة فى الفرص و المنافسة الحرة إلى إنكار المنافع الإقتصادية و الإجتماعية لهم.

القبلية:

بعد إستقلالنا جاء التحدى الأول لوحدة بلادنا من جانب القبائل الشمالية الشرقية. و القبلية التى تتميز عن الطائفية تعمل لتخليد هويتها التى تقوم على الولاءات الضيقة. فقد انتهجت بريطانيا سياسة "حماية إستثنائية" للقبائل. و الإستياء الإقليمى المتصاعد فى المناطق القبليـة يرجع إلى (الف) أثر التعليم أو ما يسميه فيرير إلوين

بـ"نزعة الصفـة القبلية (ب)" التنمية المتفاوتة و (ج) الإستغلال الإقتصادى، و خاصة للغابات التى يعتبرونها رجال القبائل منزلا محبوبا لهم و وسيلة لكسب العيش. و تستحوذ على أذهان القبائل مخاوف شديدة عن فقدان هويتهم المتميزة التى يتعصبون لها. و بينما هم يحتفظون بانعزالهم يرفضون بأن يشاركوا في أى نظام مشترك فالمهم في هذا الصدد هو عدم السماح لهذه القبائل بأن يشعروا بأنهم ليسوا إلاّ الأجانب و أنهم ليسوا جزءا لايتجزأ للوطن.

و هنا أريد أن الفت الإنتباه إلى تجربتى فى الولايات الشمالية ـ الشرقية حيث كنت حاكما من أغسطس ١٩٨١ إلى يونيو ١٩٨٤. أصبح المجتمع القبلى في منى فور فى حالة الإنشقاق عندما اعتنق أهالى الوادى المعروفين بـ"الميتيين"، الهندوسية تحت نفوذ الكاهن الهندوسى الكبير ((Chaitanya Mahaprabhu) فى القرن الخامس عشر الميلادى. هم يشكلون الأغلبية لسكان الولاية و عددهم حوالى مليون نسمة، بينما عدد القبائليين على الأتلال يبلغ حوالى أربعمائة ألف نسمة. والميتيون (سكان الـوادى) فيشنيون و أتباع فرقـة كريشنا. فـهم هندوس مخلصون لدينهم إلى حد أن العجائز من الرجال و النساء يسافرون طوال الطريق من منى فور إلى ماثورا ليموتوا فى أرض الإلـــه كريشنـــا. و لكن مع ذلك لم تستطع الهندوسية أن تجلبهم إلـى التيار القومى. و فوق ذلك، و بعكس الإعتقاد السائـد بأن التحديث و التعليم يكسر جدران الإنعزال قد أصبح الوضع أكثر سوءا. و كنتيجة لسياسة الحجز، إن الأولاد و البنات الذين يعتبرون أدنى درجة أو منزلة من الميتيين قد أحرزوا التقدم و يجلبون الآن منافـــع من التعليـم العالـــى و الفنـــى و حجز الوظائف. فعدد ملحوظ من بناتهم و أولادهم يتولون الوظائف فى الحكومة المركزية. و هم أيضا إنضموا إلى خدمات فنية مثل الطب و الهندسة و غيرها. و قد خلق هذا شعورا بخيبة الأمل لدى الشباب الميتيين الذين يحسون بأنهم لم يكسبو شيئا بإعتناقهم الهندوسية. لذلك هناك حركة خاصة عند شعب الوادى للتخلـــى عن الهندوسيـــة و العودة إلى ديانتهم السناماهية القديمة. فتوجد فى كل

بيت ميتى تماثيل إلاهين. واحد للإله كريشنا و الثانى للإله سناماهى. وحتى أن معبدا سناماهيا قد بنى حاليا فى منطقة منى فور و نتيجة ذلك فان منى فور الآن توجد تحت سيطرة التمرد. كما توجد لدى سكانها كراهية ضد الناس من خارج الولاية. و هم يطلقون عليهم لقب الأجانب أو المايانج .(MAYANG).

و شىء آخر مثير للإنتباه هو ما يتعلق بناغالنـدا حيث تنتاب أذهان رجالها هواجس تحولهم إلى الأقلية بسبب تدفق الناس من خارج الولاية. فكان البريطانيون على درجة كافية من البصيرة عندما لمسوا الخطر فى سياسة الباب المفتوح. ففرضوا فى ١٨٧٣م نظاما لإصدار إذن للدخول بالنسبة للغرباء. و علاوة على ذلك لم يكن مسموحا لأى غريب بأن يشترى أو يمتلك أملاكا في ناغالنـدا، و نفس الشيء كان معمولا به فى معظم الولايات الشمالية الشرقية. و لكن على الرغم من كل هذه القيود الصارمـة المفروضة على دخول الغرباء، تقول الأرقام الإحصائية قصة مختلفة. ففى حين كان عددالسكان فى ناغالندا فى عام ١٩٧١م حوالى خمسمائة ألف نسمة، قد ارتفع فى مدة عقد إلى حوالى سبعمائة ألف نسمة في ١٩٨١م. بديهى، أن هذه الزيادة لا ترجع إلى تكاثر النسل مافوق العادة فقط و إنما تعكس تدفق عدد ملحوظ من الغرباء.

و علاوة على ذلك، ظهر منظر مقلق فى تريفورا حيث تغيرت الخريطة الإحصائية للسكان تماما. فالقبليون الذين كانوا فى الأغلبية قبل ١٩٤٧م، قد إنخفضوا إلى أقلية ضئيلة (حوالى ٢٧٪ من مجموع السكان) نتيجة تدفق اللاجئين من البنغال الشرقية أنذاك و بنغلاديش الآن إلى الولايـة. فبناء على ذلك حمل القبائليون الأسلحة لإسترجاع أراضيهم و تأكيد تفوقهم مرة أخرى. و كذلك أزمة آسام أيضا ترجع إلى فقدان الهوية بسبب التدفق المستمر للأجانب و نفس الوضع قد يبرز فى ميغالايا أيضا.

و في أجزاء أخرى من الهند أيضا يعيش القبليون فى مناطق جبلية منعزلة و نائية متعذرة الوصول للغاية. و هم يعانون من

الأمية و الفقر و المرض بطريقة مؤسفة. فقد شوهد إنفجار سخطهم المتاجج فى أجزاء مختلفة مـن البلاد مثلا فى تلنغانا فى الخمسينـات و نكسلبارى فى الستينات و أعمال العنف المستمرة لجناح اليسار المتطرف فى القطاعات الجبلية. و من حسن الحظ، كان زعماؤنا على درجة كافية من الحكمة عندما أعـدوا برامج و مشاريع و نفذوها لأجل تحسين أوضاعهم الإجتماعيـة الإقتصادية. و مالم نضمن التنمية الإقتصادية و العدالة الإجتماعيـة و المساواة و المشاركة فى العمليات السياسية و نحافظ على هويتهم الأصلية، فهم قديضطرون إلى إتخـاذ و سائل العنف من أجل الحصول على حقوقهم. إن الخطوا ت لإحلال السلام و تحقيق التقدم و الرفاهية فـى المناطق القبليـة ينبغى أن تشمل إصلاحات كثيرة منها تنمية الحراجة العلمية و تحديث الزراعة و تمديد الرى و تسهيلات الصحـة العامة و التعليم و تنشيط الجهاز الإدارى و الإشتراك الفعال للناس القبليين فى صنع القرارات. و فى نفس الوقت ينبغى توعيتهم بضرورة الحفاظ على بئيتهـم و بالتالى صيانة التوازن البيئى. و هذا شىء أساسى جدا لبقاءهم بالذات. كما ينبغى إتخاذ طريقة لينة فى المعاملة مع هـذه المجموعـات العرقيـة و القبائل و الفئات التى تتصرف بسبب خيبة الأمل و عدم الإرتياح بطريقة اللاّعقلانية وتوجه ضربـة للوحـدة الوطنية. و لما تصبح هذه اللاّ عقلانية متمادية فى القسوة و تشكل خطرا للأمن فحيئنذٍ من الضرورى إتخاذ تدابير صارمـة. وعلينا أن نبـذل قصارى جهودنا لتوفير فرصة للتعبير السياسى لمجموعات عرقية و إقليمية عديدة داخل إطار الدستور و إحترام لولاءاتهم الإقليميـة الفرعية إلى حد ممكن. إن هذا سيساعد فى تحقيق توافق و أتزان متين. و عندئذ فقط تبرز هذه المجموعات القبلية و العرقية كقوة متينـة لإعادة بنـاء المجتمع الهندى.

العصبية اللسانية:

تعتبر اللغة إحدى القوى الأكثر قوة لبناء الأمة. و لكن في

مجتمع متعدد القوميات قد تكون العصبية اللسانية إحدى أكبر العوائق الكبيرة للوحـدة القومية. و اللغة قضية حساسة يمكن اثارة العواطف حولها بسهولة.

أما السياسة التعليمية فهناك إتفاق عام بين الخبراء بأن لغة الأم ينبغى أن تكون ذريعـة للتعليم فى المدارس و الجامعات بموجب توصيـة لجنـة التعليم عام ٦٥ـ ١٩٦٤م. و فى هذا الشأن يوجد إتفاق تام واسع النطاق. على أى حال تنشأ المشاكل فى المناطق غير المتحدثة بالهندية حول مكانة اللغة الهندية التى هى لغة الرابطة. و تكسب هذه المسألة وضعاً خاصاً في طول البلاد. و هنا يمكن أن نتذكر قول البانديت نهرو بأن "لغات البلاد كلها لغات قومية و الهندية وحدها وسيلة لربطنا جميعا معا " و الحل الذى جرى تقديمه حاليا لحل المشكلة هو اعتماد مشروع ثلاث لغات. إلاّ أن إحدى المشاكل التى لمسناها من خلال تجربة هذا المشروع هى أن دراسة ثلاث لغات فى مرحلة المدارس شىء متعب بالنسبة للتلاميذ فلولا هذا المشروع لأنفقوا أوقاتهم و طاقاتهم فى إحراز إتقان أكبر للمواد الجوهرية بدلاً من اللغات التى لاتخدم إلاّ كذريعة ممكنة للإتصال فى الحياة المقبلة. غير أن هناك بلادا فيها لغات عديدة مثل بلجيكا. و السويسرا و يوغوسلافيا. ففيها ثلاث أو أربع لغات. على هذا الأساس يبدو مشروع ثلاث لغات مشروعا سليما.

و لما كانت الهند بلاداً متعددة اللغات مع تواجـد لغات إقليمية أخرى متطورة فيها تراث أدبـى غنى ولها كيانات متميزة فمن أجل حل مشكلة اللغة التى تخلق مثل هذه السخونة و الإنفعال، علينا أن نكون واسعى البال و عطوفين تجاه عواطف الناس. و إن مثال الإتحاد السوفيتى (سابقا) يمكن أن يساعدنا فى هذا الصدد. ففى روسيا برزت مشكلة لغوية مماثلة بعد ثورة اكتوبر ١٩١٧م فدفعت معارضة المجموعات اللغوية لينين إلى أن يعلن نظرية قوميات فى الإتحاد السوفيتى. و إتخذت الحكومة الروسية اللغة التى كانت رائجة فى روسيا فى عهد قيصر للأغراض الرسمية. و جرى التأكيد فى نفس

الوقت بأن كل اللغات الأخرى فى الإتحاد السوفيتى سوف تحظى بمكانة متساوية. على هذا ينبغى معالجة مشكلة اللغة بسعة الصدر و العطف و الود حتى لا تبزز مسألة فرض أى لغة بجبر و إكراه اذ أنه ليس في مصلحة القومية. أما الإنجليزية فمنذ أن قام البريطانيون بترويجه خلال القرن الماضى قد صارت جزءاً من حياتنا الإجتماعية . في كل أنحاء البلاد. إنها لغة غنية تخدمنا كنافذة على العالم و وسيلة هامة للتفاعل بين المثقفين. فعلينا أن لانتجاهل فائدة الإنجليزية لمجرد أننا ورثناها من ماضينا الإستعمارى. و قد أعتبرها بعض مصلحينا الإجتماعيين و التعليميين فى القرن التاسع عشـــر مفتاحـــا للتقـدم. و فعلا قد لعبت اللغة الانجليزية دوراً فى تنميتنا الثقافية. ونصحنا المهاتما غاندى أيضا بإبقاء نافذتنا مفتوحة ليهب النسيم النقى علينا. فى غمارحماستنا المفرطة للغاتنا الوطنية علينا أن لانتخلى عن الفوائد التى امكن حصادها بفضل اللغة الإنجليزية . لأن هذا الموقف السلبى لايتمشى مع فلسفتنا للثقافة المركبة.

العلاقات بين الحكومة المركزية و الولايات:

يتصف تاريخ الفدرالية عادة فى جميع أنحاء العالم بتوترات بين المركز و الولايات حيث أن الولايات و المسئولين الإداريين فى المركز يؤكدون على مصالح مناطق معينة أحيانا بشدة إلى حد أنهم يحددون المصالح القومية المشتركة بأسلوب متصلب غير معقول. فيجب التغلب على سوء التفاهم والمخاصمات هذه بروح التكامل القومى. و وراء المظهر الخارجى للنزاع حول مشروع توزيع الأموال يكمن فى الغالب النقص فى الإرادة السياسية لمواجهة حقائق إقتصادية قاسية و بالتالى يتم اللجوء إلى تدابير مؤقتة من قبل الإدارات المتعاقبة. وبعض المجموعات المعينة فى الولايات تعارض توزيع موارد الدخل بين المركز و حكومات الولايات. و الإتهام الرئيسى "هو أن معظم المواردالمرنة تختص بالمركز، مثل ضرائب الدخل والبلدية و الإنتاج المركزى، فيما تعتمد الولايات على موارد غير مرنة نسبيا و الدخل من الأراضى و الغابات.

و قد وجهت لجان مالية عديدة إنتباهها إلى هذه الشكوى و حولت مبالغ متزايدة إلى الولايات،لو أنها قدرت الالتزامات الكبيرة للحكومة المركزية بشأن الدفاع و الأمن و التنمية العامـــة للإقتصـــاد. وبالرغم من تحويلات ضخمة من المركز، بقيت معظم الولايات بإستمرار مصدر إزعاج بسبب الديون المتصاعدة للمركز. و يرى معظم الإقتصاديين بأن المنطق وراء خطة تخصيص المبالغ الممنوحة فى الدستور معقول أساسيا، و إن تحويل موارد إضافية إلـى الولايات ليس حلا للمشاكل المالية التي تواجهها الولايات، فإن الحل الطويل الأجل يكمن فى أعمال عديـدة على جبهتين: (١) كفاءة مالية وتجنب التبذير و ممارسة التقشف فى المصاريف العامة و كبح سياسات تستهدف كسب الشعبية العامة (٢) و الإستغلال الأقصى للموارد المتواجـدة فى قائمة الولايات، و ينبغى توجيه عناية خاصة إلى تخفيف الخسائر و التأكد من تشغيل فعال لهيئات الكهرباء فـي الولايات، و أعمال الرى و هيئات النقـل و الهيئات العامة الأخرى.

فلو اتخذت كل هـذه الخطوات بروح صادقة من التماسك القومى فإن الحدة التى تنشأ كثيرا حول مسألة توزيع الموارد المالية سوف تنخفض بصورة ملحوظة، إن لم يتم القضاء عليها تماما. و فـي هـذا الصـــدد، مـن الجدير بالذكر بأن الحكومة المركزية قد شكلت لجنة سركاريا لإستعراض كل أنواع العلاقات بين المركز و الولاية.

مجلس التكامل القومى:

إن إستراتيجيـة كبيرة أخرى تبنتها الحكومة المركزية لإحتواء الإتجاهات الإنقسامية و مقاومتها و كبحها هى تشكيل مجلس التكامل القومى في سبتمبر ١٩٦١م برعايـة رئيس الـوزراء آنذاك الباندیت جواهر لال نهرو. و في أوائل ١٩٦٠م قامت اللجنة العامة لحزب المؤتمر بتشكيل لجنة للتكامل القومى برئاسة السيدة إنديرا غاندى، رئيسة حزب المؤتمر آنذاك، ثم شكلت الحكومة المركزية لجنة للتكامل العاطفى برئاسة الدكتور سمبورناننـد في مايو ١٩٦١م وقد عقد إجتماع لرؤساء

الوزارات فـــى الولايات و الوزراء المركـــزيين فـــى أغسطس ١٩٦١م و اجتمع المجلس لأول مـرة في أوائل يـونيـو ١٩٦٢م و عينت أربع لجان لإجراء الدراسة و تقديم التقاريـــر حول (١) الإقليميـــة، (٢) الطائفيـة (٣) قواعد العمل للطلبـــة و المدرسين، (٤) مكانـــة اللغتين الإنجليزيـــة و الهندية، و اللغات الإقليمية في مجال التعليم الجامعى. على أى حال أثناء حكم الراحلة السيدة إنديرا غاندى تم إنعاش مجلس التكامل القومى و تعزيزه. و في يونيو ١٩٦٨م عقد مجلس التكامل القومى الموسع جلسته في سرينجار، حيث أبدت السيدة إنديرا غاندى ملاحظتها بالقول: " فى الواقع، لابد من الكفاح المستمر من أجل التكامل الوطنى و النضال من أجل التضامن القومى، و المحافظة على المثل العليا و الطموحات المتجسدة فى دستورنا. فإننى لا أرى أن وقتا يأتى أبداً لاتريد فيه هذه القوى رفع رأسها. لذا يجب أن يكون من سعينا خلق مناخ و إيجاد ظروف تستحيل فيها مثل هذه الأشياء أو يقاومها فيها المجتمع كله"، و مرة أخرى إجتمع المجلس فى دلهى فى ١٢ نوفمبر ١٩٨٠م (حينما كنت سكرتير الوزارة الداخلية المركزية)و قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندى فى هذه المناسبة " إن ما يشغل بالنا هو أن أى نوع من الهند سوف تتوارثها الأجيال القادمة. أ هندا قويـــة و متآلفـة و واثقـــة بنفسها أو هندا متخاصمـــة و ضعيفـــة و إنفصاميـــة؟ نحن نتحدث عن التكامـل الوطنى. أنه ليس مجرد كلام و إنما هو وعى بالثقل و المهمة التى وضعهـا التاريخ على عواتقنا. و لايخالجنى شك فى أن كلنا، بغض النظر عن أحزابنـا و عقائدنا السياسية يكن للحرية و تكامل بلادنا حبا أقصى فوق كل شىء. و لكن الوحدة و الحرية.ليست شيئا يحسب بأن حدوثه محتم. إن اليقظـة الأبدية ثمن لتكاملنا، كما هو الحال في كل الحريات"، المجلس قد شكل لجنة حول التآلف الطائفـى و التكامل القومى (وأعيدت تسميتها بعد ذلك باللجنة المختصة بالإنسجام الطائفى و الطبقى) لبحث التدابير للمحافظة على التقاليد العلمانية و تعزيز التماسك القومى، ثم أنشئت لجنة دائمة لتطوير

اللوائح للأحزاب السياسية و الصحافة حتى لاتجد القوى المسببة للشقاق و الإنفصالية والطائفية طابع السياسة و لاتنال مكاسب دعائية لاتستحقها. وعلاوة على ذلك انشئت لجان عن التكامل الوطنى فى الولايات و المديريات تمشيا مع توصيات المجلس.

ثم إجتمع مجلس التكامل الوطنى فــى يناير ١٩٨٣م و قالت الراحلة رئيسة الوزراء السيدة إنديرا غاندى لدى إفتتاحها له.

"إن التكامل الوطنى هو الدفاع الداخلى عن البلاد ـ النظير المحلى و المدنى للعمل الذى تقوم به القوات الدفاعيــة للمحافـظة على السلامــة الإقليميــة للشعب. حتــى إننا لما كنا منقسمين إلى مملكات سياسية مختلفة كان لدينا شعور بأننا هنود و لكن كلما حدث شقاق بيننـا، دفعنا ثمنا باهظا على صعيدى السياسة و الإقتصاد. و كلما كان هناك ضيق فى أفق التفكير ، إنه قد أدى إلى المخاصمــات فيما بينـنــا، و كلما أغلقنا أذهاننا لأفكـــار جـديـــدة، كانت لنا نكبــة. و أصبحنا تحت حكم أجنبى. فإن دروس التاريخ و ظروف الحياة المعاصرة تطالب بوضع توكيد اقصى على الوحدة السياسية، كلنا ننتمى إلى دين و نحن ولدنا في جزء من أجزاء الهند، و لنا لغة أم معينة. و لكن يجب ألا يقف شىء منها في طريق هنديتنا، و كوننا هنود"

و بما أن مجلس التكامل الوطنى منبر فعال للمباحثة و تحليل القضايا والمشاكل المتنوعة المتعلقة بمصالحنا القومية و الوصول إلى إجماع الأرراء بشأن استراتيجيتنا لحل الخلافات، ففى رأيى ينبغى أن يعقد الإجتماع فى فترات قصيرة و يوفر للبلاد بأكملها قيادة في هذا الأمر الهام. و لزيادة الفعالية ينبغى إعادة تشكيل المجلس، لو إقتضى الأمر، بمايضم عددا من أشخاص لهم ثقة بالعلمانية و إلتزامات بها حتى يمكن الإنتفاع بمجموعة أكبر من آراء شعبية و متنورة فى مداولاته.

و هناك ضرورة ملحـــة لبلورة جهـــاز على المستـــوى القومـــى

والولايات لتنفيـذ السياسات وخطوط الإرشادات التى يقوم بإعـدادها المجلس. والمسئولون الذين يعهد إليهم بهـذا العمل يجب أن يتم اختيارهم بعنايـة دقيقة و أن يكونوا أشخاصا من ذوى المواهب وملكات الإبـداع و ممثلين صادقين لثقافتنا المركبة. و الجهاز المعد لهـذا الغرض يجب أن يكون مسلحا بسلطة قضائية لازمة و يملك موارد كافية للقيام بالنشاطات الكفيلة بتنمية التكامل القومى.

التكامل الوطنى ـ حركة الشعب :

إن الذين ينصحون بالتكامل الوطنى عن طريق وسائل إجباريـة لهم نزعـة إلى الإعتقاد بأن التكامل الوطنى بطبيعته هـو مشكلة النظام و القانون و هو شىء لايهم إلاّ الحكومة وحدها. فى الحقيقة التكامل الوطنى هو هم الشعب بأسره. و لا علاقة لها بالحكومة إلاّ من ناحيتين. اذا كانت القوى المعاندة لروح التكامل الوطنى تعمل على تعريض أمن البلاد للخطر، إذن من البديهى أن يلعب الجهاز الحكومى فقط دوراً خطيراً.

دور المنظمات التطوعية:

لقد آن الأوان لدارسة مشكلة التكامل الوطنى بنفس السياق الذى بحثت فيه مشكلة الإستقلال قبل ١٩٤٧م. و وفقا لـذلك، سيكون من اللازم تنظيم حركة فى طول البلاد وعرضها مع إشراك الناس من سائر أرجاء البلاد، و من كل طبقات الشعب، مـن المناطق الحضرية و الريفية، من أجل خلق وعى عن وحدة البلاد و إتخاذ التدابير اللازمة لتعزيزها. و في هذه الحملة الجماهيرية من أجل التكامل القومى، سيكون من الضرورى إستخدام كل الموارد المتوفرة. و علاوة على الجهاز الحكومى، يحب تسخير خدمـات الوكالات التطوعيـة ـ الإجتماعيـة و الثقافيـة و الإقتصادية والإكاديمية والمهنية، لهذه القضية. فإنهابسبب ارتباطاتها بمستوى الجذور، وشعورها العميق بخدمـة الإنسانية و طريقتها المرنة للعمل، سوف تتمكن من أن تلعب دوراً رئيسياً بهذا الشأن. *

تدابير علاجية للمستقبل :

إن المسح الموجز لعملية تطور شعورنا القومي الذى حاولت أن أقدمه في سلسلة هذه المحاضرات، يكون قد أوضح حتى الآن بأن العملية تحتاج إلى المزيد من التعزيز عن طريق المساعى من جانبنا. و رغم أن الشعور بالوحدة فى بلادنا، كما حاولت أن أوضحه كان موضع إهتمام منذ أزمنة قديمة و كسب تدريجياً المزيـد من الجوهـر و التماسـك و خاصة خلال حركة إستقلالنا، فإنه حتى أليوم ليس قـويا كما ينبغى أن يكون. فمازالت هناك قـوى مجـزأة و طاردة من المركز تواجهنـا، و يجب أن نتغلب عليها. و هناك شعور قوى بين عناصر خاصـة فـي البلاد بأن الهنـد تواجـه تحـديات شديـدة لوحـدتها، و هناك مخاوف بأن ثقافتنا المركبة قد تتعرض للتآكل السريع.

إن تجربتنا فى الماضى تذكرنا بأننا فقـدنا إستقلالنا لابسبب النقص فى البسالة أو المقدرة فى الدفاع عنا و إنما بسبب النزاعـات و الإنقسامات الداخلية التى أوهنت القاعدة بالذات التى نقف عليها. فإن وحدة هـذه البلاد هى مسئوليتنا المقدسة و تراثها الثقافى الثمين هو رأسمالنا الذى يجب ألا نضيعها. فعندما نالت البلاد إستقلالها، قالوا و هم يعبرون عن شكوكهم الخطيرة بأن وحدة الهند سوف تكون مسألة أيام. فقد أعلن و نستون تشرتشل مبتهجا بالنصر بأن الهند تنقصها المقدرة فى الحكم، و لذا فإنها سوف تسقط لتتجزّأ في غضون ثلاثين سنة. كماصدرتكهن متشائم أخر عن ميلوون ديلجاس الذى قال ·

"رغم عطفى للهند فإنى لست مقتنعا بأنها سوف تبقى متحدة لمدة طويلة. فإن المناطق اللغوية الراهنة سوف تصبح تدريجيا مستقلة، و الأجزاء الجنوبيـة ـ الغربيـة، و الجنوبية الشمالية من الهنـد قد تنفصل فى الغالب وتتحول إلى ولايات مستقلة".

و حتى أن مثقفا اعتدالياً مؤمنا بحرية الإرادة مثل اللورد تيريفيليان أيضا لم يكن مقتنعاً بأننا سوف نقدرعلى أن نحافظ على

وحدتنا، فكتب: "إن ١٥٠ سنة من الحكم البريطاني كانت قد وصلت بين أجزاءها المنفصلة معا بتقاليدهــا القضائيــة و الثقافيــة المشتركــة و إقتصادها الموحد و نضالها المشترك للإستقلال. و إن الهند سوف تموت شنقا معا "فعلينا أن نبين أن كل هذه المخاوف لا أساس لها من الصحة. و نبرهن بتصميمنا بأن كل هذه التنبؤات عن المصير كانت خاطئة و إنها لم تقدر مقدرتنا على التشبث بأهدافنا وإصرارنا الجماعى على التماسك حق تقدير.

و زيادة على ذلك، هناك قوى تعمل جاهدة لزعزعة بلادنا كما قالت السيدة إنديرا غاندى بحق

"إن هناك قوى فى العالم منهمكة فى العمل و هى تستغـل و سوف تستغل أى ضعف من جانبنا و خاصة في مثل هذه اللحظة. ففى العديد من البلاد تنال المجموعات الانفصالية دعما من وكالات و مصادر خارجية"

و قد أضاف هذا بعدا جديدا لتعقد مشكلة النزاع الداخلى فى البلاد. كما أن بروز الإرهاب الدولى قد جعل الوضع أكثر تفاقما.

و فى سياق التحليل الموجـز لنواح مختلفة من مشكلة الوحدة القومية، قد إقترحت فعلا بعض التدابير العلاجية أيضاً. إن تحليل المشكلة هو بنفسه شرط أساسى لمعالجتها بنجـاح. فينبغى أن يرتكز برنامجنا لتعزيز وحدتنا القومية علــى فرض حظر علــى الطائفيـة، و على النعرة الإقليلمية المفرطـة و عـدم العلمانية، و التوترات الناشئـة عـن التطور الإقتصادى القوى الطاردة مـن المركز و التى تولــده العصبية اللغوية و الولاءات الضيقة. و يجب كسر القوة الطبقية الخانقة كما يجب حل مشكلة العزلة القبلية.

إننى حاولت منذ البدء التأكيد على تأزم المشكلة التى نحن نواجهها اليوم و لكنى لا أود أن أنذر بالخطر لجعل الموقف ميلود رامياً و علينا أن نتذكر أنه فى بلد واسع الأرجاء مثل الهند مـع تنوعـات كثيرة سنكون فوق الإنسانية فى حالة إنعدام الخلافـات و النزاعـات،

و لكن هذا لايعنى أن ننظر إلى هذه النزاعات بإستخفاف بل علينا أن نرفض بأن نكون مغلوبين على أمرنا أمام هذه النزاعات. و إعترافاً بالحقيقة بأنها شيء طبيعى فى وضعنا لابد أن نعالجها بحزم صارم.

الديمقراطية :

لا حاجة إلى أن نقلق بطريقة مفرطة، فعندنا عناصر إيجابية عديدة و لو أخذناها فى الإعتبار فإنها سوف تعطينا منظوراً صحيحاً. إن وحدتنا القومية،رغم عوائق عديدة، قد كسبت أساسات متينة. و عندنا بنية سياسية فيدرالية راسخة قد اجتازت اختبار الزمن و تحمل فى طيها ضمانات وقائية طبيعية لإدخال تعديلات مناسبة لمواجهة التحديات التى قد تنشأ. الهند دولة ديمقراطية يشترك فى بنائها ملايين من الجماهير العامة. و السلوك الإنتخابى للناخبين الهنود دليل واضح لبصيرتهم و رأيهم السياسى السديد. إن الثقافة الديمقراطية التى لها جذورعميقة فى البلاد هى إحدى النقاط القوية لتكاملنا القومى.

الهند بلد علمانى لا يتعرض فيه أحد لاضطهاد و لايحاكم بسبب معتقداته الدينية. فلكل مواطن حق فى أن يعتنق ديانة و يمارسها. فالطابع العلمانى لنظامنا السياسى نفسه تراث نستطيع أن نعتمد عليه. إن عملية التحديث التى بدأت في بلادنا في القرن الماضى قد نالت زخماً و زودتنا فعلا ببنية أساسية طبيعية لربطنا جميعا. فشبكلة السكك الحديدية و وسائل الإتصالات كلها قصرت المسافات بين أجزاء مختلفة من البلاد. كما أن نمو الصناعات و توسيع الأسواق قد عزز روابط الوحدة. و بحصافة زعمائنا السياسيين و التجاوب المتحمس الذى أبداه شعبنا بمناسبات عديدة، قد أثبتنا بأننا نستطيع أن نواجه تحديات شديدة كلما تظهر. و الطريقة التى عالجنا بها مشاكل دمج الولايات الأميرية فى الدولة الإتحادية، و نقل السكان بعد التقسيم و إعادة توطينهم، و التهديد الموجه لأمننا من القوى الأجنبية الإنفصالية مثلا فى ناغالندا فى الستينات و السبعينات،

و فـى البـنجاب حاليا قد جددت ثقتنا بـروح الوحدة و قدمت بيـنة واضحة على صحة أمتنا.

الوحدة وليس التماثل :

عند سعينا لتغذية و تدعيم وحدتنا القومية علينا أن نكون على حذر من بعض الاتجاهات للعمل. فيدعو بعض المتحمسين للوحدة القومية إلى التكامل القومى بفرض التماثل و ضم عناصر مختلفة قهراً فى التيار السائد. هذا النهج من الفكر يضر بمصلحة الأمة. فقد قال رابندراناث تاغور في بيانه المنير و الموجز "إن الوحدة ليست التماثل و ليس إلاّ على الذين هم مختلفون أن يتحدوا" فسواء أكانت هذه مسألة اللغات أو الفئات أو النزعات الإقليمية، علينا أن نتمسك بمبادئ المساواة ونتجنب الجبر و الإكراه. فقد كان هناك إقتراح قبل قليل بأنه لو إرتدى كل الطلبة من كنياكومارى إلى كشمير و من امريتسار إلى تيزفورزيّا موحدا، فإن ذلك سوف يساعد التكامل القومى إن مثل هذه الوسائل تعكس، كما أرى، تصورا سطحيا للوحدة. فإن وحدتنا القومية لابد أن تتحقق بدون تضحية المنظور العريض للتنوع الثقافى

عدم تشجيع السياسات الطائفية / الطبقية:

وممايؤسف له أنه ضمن سياسات إنتخابية سريعة التأثير، تستغل أحيانا الولاءات الضيــقة و العواطف غير المنطقيـة لعامة الناس فـإذا كان هناك إعتقاد عام اليوم بأن العملية الإنتخابية تميل إلى إبراز توترات إجتماعية بين الطبقات و الفئات الساكنة فى الهند الريفية، فإنه ليس بدون أساس تمامـــا. لـذا أعتقــد أن بنيتنا الديمقراطية سوف تتعززلو مارست كل الأحزاب السياسية ضبط النفس و ابتعدت عن الدعوة إلى استغلال ولاءات و عواطــف طبقيـة و طائفية. علاوة علـى ذلك، ينبغى جعل أحكام قانون تمثيل الشعب المتعلقة بإستخدام الممارسات الفاسدة لإستغـــلال عواطف الطبقـات

و الفئات أكثر صرامة في نفس الوقت.

جولة فى أنحاء الهند:

و طريقة أخرى لتعزيز التماسك القومى هى تطوير برنامج *"للجولة فى أنحاء الهند"* للأشخاص المنتمين إلى فئات مختلفة و مهن متنوعة عديدة و حرف مثل قيادات الطلبة و الفلاحين و النسوة و العاملين الإجتماعيين، و المدرسين والفنيين و غيرهم و يمكن أن يضاف إلى ذلك تطوير برنامج التبادل الثقافي من ضمنه جولات فرق الرقص والموسيقى و الفرق الأخرى لتقديم عروض فنية في أجزاء مختلفة من البلاد. و يمكن أن نعيد إلى ذاكرتنا أن ذلك كان جزءا لبرنامج النهوض بالمجتمع فى الخمسينات و الستينات.

الإدارة:

أنا لاأقبل أى عذر من الإدارة على عدم فاعليتها. فكما سبق لى أن قلت إن للإدارة دورا حيويا يجب أن تلعبه فى بناء الأمة. و الأمر الذى أود أن أشدد عليه هو أنه يجب أن يكون هناك تعاون فعال بين الإدارة و الشعب. ففى بنية ديمقراطية ينبغى أن تكون البيروقراطية متجاوبة مع الشعب وتبذل مساع للحصول على تعاونه في حل المشاكل. إن إدارة متصلبة و منعزلة و جمهورا سلبيا ظاهرة لماض إستعمارى. فإن القوة الحقيقية للحكومة تستمد من شعبها. و لما تنال الأساليب و البرامج التى اعدتها الحكومة قبولا و إستحسانا من الشعب فحينئذ فقط تتحقق أهدافها. أما فى حالة غياب تعبئة فئات واسعة من السكان، فإن البرامج المعدة سوف تبقى حبرا على الورق.

إن دور الحكومة هام و ليس منحصرا في إعداد برامج و سياسات فقط و إنما يتعدى إلى تطبيقها بتعاون الشعب. و أحيانا يكون لدى الإداريين فهم محدود لمسئولياتهم فهم يحسبون أن كل ما عليهم أن يعملوا هو دراسة المشاكل و إعداد تقارير عنها و إعداد برامج عمل لها. و هم ينسون أنه في أثناء التطبيق أيضا عليهم أن يقوموا بدور

التشجيع والتنسيق. فقد أشار و التير جولد ستين (WALTER GOLD-STEN) و هو مؤرخ ممتاز "إن القرار أو الهـــدف هو عامـــل للتحديـــد. و الشيء الأهم هو عملية التطبيق، و لماتحظى الإدارة بإعتراف عامة الناس بأنها تعمل من أجل تحقيق مصالحهم فحينئذٍ فقط تستحق لقب"الحكام" حسب مفهوم أفلاطون.

الخدمة الإدارية الهندية والخدمة الشرطية الهندية:

بهذا الصدد أنا أود أن أوكد بأن الخدمة الإدارية الهندية و الخدمة الشرطية الهندية تشكل قوة موحدة هامة لبلادنا. فقد إتخذت قرارات هامة فى الآونــة الأخيرة بشأن تعيين الموظفين التنفيذيين فى وظائف الإدارة الهندية فى الولايات، فقد تقرر بأن يعين ٥٠٪ من الموظفين التنفيذيين من خارج الولاية فى المستقبل. هذا قرار حكيم بدون شك، و لكن إلى جانب ذلك يجب إتخاذ خطوة أخرى أيضا و هى أن الموظفين فى الخدمة المدنية فى الولاية و الذين تجرى ترقيتهم إلى الخدمة الإدارية الهندية، يجب أن يرسلوا إلى خارج الولايات التى ينتمون إليها. و هكذا تحصل المحافظة على التوازن بين الإداريين من خارج الولاية و داخلها.

دورالجيش:

الجيش الهندى يمثل قوة متينة هامة أخرى فى بلادنا. فالتجنيد فيه يتم الآن على نطاق قومى بما يجعله يمثل كل أجزاء البلاد تقريبا. و يجرى اختيار العناصر من مجموعات و ديانات و طبقات و مناطق مختلفــة. و هو يمنح شعورا بالوحدة و شعورا بالإنتماء و فوق كل شيء شعورا بالنظام، و هذا الشيء بالذات مطلوب في كل مجالات الحياة. و فى البلاد العديدة للعالم قد أصبح تجنيد الشباب فــى الجيش و عملهم فيه لمدة سنتين على الأقل أمراً اجبارياً. فجعلت الحكومة الإيطاليــة الإلتحاق بالجيش إجباريا لكل واحد لمدة سنتين. و أرى أن لهذا القرارأثرا كبيرا على سكان المناطق الثلاث في ذلك البلد بماحثهم

على التعايش معاً كأمة واحـدة. لـذلك أنا أطالب بالحاح بأن يكون التجنيد فى الجيش فى بلادنا أيضـــا إجباريـــا لكل شاب لمدة سنتـين. و ذلك مع إدراكى بصفة جيدة بأن النفقات فى هذا الشأن تكون باهظة. و لكن الفوائد تكون أضخم من ذلك و ذات شأن عظيم. و الاستثمار سيأتى بثماره فى شكل الوحدة و الإنضباط و ظهور أمة متحدة تماما.

التنمية الإقتصادية:

و قد سبق لى أن قمت بلفت نظركم إلى دور الإقتصاد فى التكامل القومى. إن عدم المساواة من بعض النواحى أمر لا مفر منه و ليس ذلك شيئاً مذموماً. و لكن إذا كان له طابع يحط من شأن الجوهـــر البشــرى و مكانته فلايمكن و لاينبغى أن نتحمله. فعدم المساواة من هذا النوع له أثر سيىء على المجتمع البشرى و أنه يولد مساوئ إجتماعية مثل الطائفية والعقلية المتحجرة. فمن أجل مكافحة القوى المجـزأة و تدعيم قـوى التماسك القومـى، علينا أن نشن حملة ضد عدم المساواة الإقتصادية. عندمايكون الناس فـي وضع متين من ناحية الإقتصاد، فأرى أنهم لايتورطون فـى عمليات تخريبيـة إلاّ قليلا. إذن ينبغى صياغة و إعداد برامج للتنمية الإقتصادية بطريقة تسد حاجات المزيد من الفئات الضعيفة فى المجتمع مع إزالة اللاتوازن الإقليمى أيضاً فى التنمية.

التعليم:

لابد أن يواجه أى برنامج عملى لتنمية الوحدة القومية تحديا ناجما عن الأميـــــة على نطاق واســـع. ففى سياق مواجهـــة إتجاهات إنقسامية علينا أن نتذكر بأنه يجب انقاذ عامة الناس عنـــدنا من مأزق الأميـة. و لكننا من سوء الحظ لم ننجح في محو الأمية خلال الثلاثـــة أو الأربعة عقود الماضية منذ حصولنا على الإستقلال. و قد وصف المهاتماغاندى، أبو الشعب، الأمية بأنها إثم الهند و عار عليها.

إن القلق العميق بشأن محو الأميـة كما إنعكس في ملاحظة

. المهاتما غاندى قد دفع القائمين بصياغة دستورنا إلى تحديد مدة عشر سنين لتحقيق هدف معرفة القراءة و الكتابة للجميع. و لكن للأسف! إننا مانجحنا حتى الآن فى إنجاز القراءة و الكتابة إلا لـ ٣٦٪ فقط من سكاننا. و حسب تقدير البنك الدولى المنشور فى وثيقة "تحدى التعليم" سوف يوجد فى الهند أكبر تجمع من الأميين فى العالم حتى حلول عام ٢٠٠٠ الميلادى؛ مع ٥٤,٥ بالمئة من السكان الأميين البالغين من العمر ٥ ـ ١٩ سنة، فنظرا لهذه الضخامة فى تعداد الناس الأميين، ستكون مهمة نشر الأفكار الحديثة عويصة للغاية. و فى هذا الصدد هناك حاجة إلى التنبه إلى الإتجاهات المقلقة الأخرى أيضاً. فمن بين مجموع التلاميذ المسجلين فى المدارس الإبتدائية يكمل التعليم الإبتدائى حوالى ٢٤٪ فقط . فمن اللازم أن تحظى مهمة تعميم التعليم الإساسى أولوية قصوى. كما يحتاج النظام التعليمى بأسره عندنا إلى تجديد الصياغة و البناء والحيوية. و تحقيقا لهذه الغاية قد تم وضع سياسة تعليمية جديدة، و تشكيل وزارة جديدة بإسم تنمية الموارد البشرية. و لى كل الأمل بأنه لما تتم بلورة السياسة الجديدة، فإنها سوف تغطى مجالات تكون لها علاقات مباشرة مع تعزيز قوى الوحدة القومية.

الكتب المدرسية فى التاريخ:

و من الجدير بالذكر هنا أن التفسير الطائفى للتاريخ الهندى قد غذى أيدولوجية طائفية بين المثقفين عندنا. فقد أدرك المهاتماغاندى جيداً بالأضرار اللّامتناهية التى تكبدها كتب التواريخ للشباب عن طريق إساءة تفسير الماضى على الخطوط الطائفية. فقد كتب: "إن الإنسجام الطائفى لايمكن تحقيقه بصفة مستديمة فى بلادنا طالما ندرس نصوصا محرفة فى المدارس و الكليات عن طريق كتب التواريخ. (١٠) فقد إعترف "*لاله لاجبت رأى*" بأن كتب التاريخ هى ألتى جعلتنى أتوقف عن احترام الإسلام. (١١)

و من الغريب أن تقسيم عصور التاريخ الهندى إلى الهندوسى،

الإسلامى و البريطانـى الذى إبتدأ لأول مرة فى تأليف جيمس ميلز عن "تاريخ الهند البريطانية" مازال مستمرا في كتبنا المقررة للمدارس حتى الآن. لايزال المؤرخون يعتبرون العصر المتوسط كله فترة عداء مرير طويل بين الديانتين الكبيرتين الهندوسية و الإسلام، بصرف النظر عن المشاركة الفعالة و التفاعل المنسجم بين أصحاب الديانتين فى المجالات الثقافية و الإجتماعية الذى زاد حياتنا القومية غنى و ثروة. و لاشك فى أن عددا كبيراً من العناصر فى مشهدنا الإجتماعى و الثقافي مثل الموسيقى و الرسم و التعمير و الأدب الذى نفتخر به اليوم، ثمر للمساعى المشتركة لأتباع الديانتين على مدى القرون.

و كثيراً ماينسى الناس أنه عندما كان السلطان إبراهيم، سلطان دلهى، يواجه بابر فى المعركة الأولى فى "بانى بت" هربت بعض قواته من الأفغان من ميدان المعركة ولكن الملك ڤيكرماجيت ملك جواليار وقف بثبات إلى جانب السلطان و مات فى القتـال كجنـدى باسـل. و الحقيقة أن وجهة النظر الطائفية تريد منا أن نعتقد بأن الحروب فى العصر المتو سط كانت مظهرا للخصومة بين الهندوس و المسلمين على أساس الدين، و هذه محاولة لتشويه الحقائق و تنطوى على تحريف التاريخ عمداً.

و إن تدوين الوقائع التاريخية منذ اتش ـ ايم ـ ايليوت في حوالى منتصف القرن التاسع عشر نشر وجهة نظر كاذبة بأن الدولة الهندية فى العصـور الوسطـى كانت مبنيـة على التنـازع بين الهنـدوس و المسلمين و هى التى اتاحت فيمابعد أساسا منطقيا لنظرية شعبين، الأمر الـذى مزّق نسيج ثقافتنا المركبة. و قد ظهر الأثر المضر لهذا النمط للتفكير بحيث أن المسلمين الذين تربوا على مثل هذه النظرية طالبـوا بدولـة منفصلة و الهندوس حكموا على المسلمين بأنهم أجانب وأثاروا ضجة لطردهم. و الضرر الذى أحدثه المؤرخون الطائفيون الذين تبنوا للثقافة تعريفا مبنيا على الدين و بالغوا فى الثناء على

الحكام المنتمين إلى مجموعتهم، لايمكن أن يقدر بسهولة. فهم بسبب الغلو في كبريائهم و الإفتراض المسبق في مواقفهم قد نبذوا المبادئ النقدية و تجاهلوا عن قصد الأبعاد الإجتماعية و الإقتصادية للماضى و لم يدخلوا الظروف السائدة لدى الشعب و الأحداث التاريخية في حسابهم إلاّ قليلا.

و إلى جانب النزعة الطائفية فى الكتابات التاريخية، هناك ميزة رجعية أخرى من شأنها أن تحدث تأثيراً مضاداً على تكاملنا القومى وهى نشؤ دراسات عن مناطق محلية مع منظور إقليمى ضيق. فيحاول هؤلاء المؤرخون تركيز إنتباههم على تفاصيل تافهة للتاريخ و الثقافة الإقليمية مع أقصاء عناصر مشتركة أكثر أهمية بالنسبة للبلاد ككل. و وراء هذه النزعة الضيقة الأفق في كتابة التاريخ هناك عوامل عديدة أخرى منها *اعادة تنظيم الولاية على أساس لغوى*. فينبغى بذل جهود خاصة للتأكد من أن تكون كتبنا المدرسية خالية من الجراثيم الطائفية الضيقة الأفق.

و كذلك من المقلق في هذا الصدد عدم التوازن فى تصويرنا و تبجيلنا لأبطالنا المحليين و القوميين في كتبنا المدرسية فى التاريخ. فعلى سبيل المثال، لا ينبغى إعتبار شيفاجى بطلا مهاراستريا بل بطلا قوميا. و هكذا السردار لاشهيت من آسام. فهو إسم ذوشأن عظيم فى تاريخنا. و لكنه وضع في طوايا النسيان. و هكذا هناك نزعة أخرى لتمجيد الأبطال المحليين تحول إنتباه الناس من الأبطال القوميين. فإننى أرى أنه من الضرورى تدريس كتب موحدة في التاريخ تعرض الأحداث بأسلوب متوازن و موضوعى من كنياكومارى (فى مدراس) إلى كشمير.

دورالإكاديميين:

إن ظاهرة الإستخدام الإعتباطى لتراثنا الحضارى ليست مقصورة على المؤرخين فحسب. فالمصالح المغرضة فى بلادنا تستخدم كل نوع من الأمور المبنية على الوهم و الخرافة والعاطفة لماضينا لأغراض متعددة، و سواء كانت هذه الأمور أكاديمية أو سيا سية

أو إجتماعية فقد تم التلاعب بها من قبل العناصر الأنانية. و يؤ سفنى أن أقول إنه حتى الحياة الأكاديمية أيضاً ليست خالية منها. نحن نستمد أزراً و إلهاما من ثقافتنا الماضيـة. و لكن لن يتحقق هـذا مالم نفصل ما هو على قيد الحياة عما هو قد مات. و هناك حاجة إلى شعورصالح للتمييز و التخلص عن الخرافات و التقاليد الأقطاعية اللاعقلانية.

العلوم و التكنولوجيا:

إن نشر معارف علمية و تكوين مزاج علمى لازم لإحلال التحديث الذى هو حل دائم لمشاكلنا. و كذلك تنمية روح البحث و المذهب العقلى بدل أكيد لنظامنا الإجتماعى المهجور و تقاليدنا العتيقة وعواطفنا المتحجرة. فشعارنا ينبغى أن يكون التسامح فى الدين و اللبرالية فى الديمقراطية و السياسة، و الإشتراكية فى التنمية الإقتصادية. فلو وضع هذا الإمتزاج الثلاثى محل التنفيذ بصورة فعالة فإنه سيؤ دى إلى إحداث ثورة إجتماعية وثقافية جديدة فى البلاد و يكفل روح الوحدة القومية التى نحن كلنا نتوق إليها.

دور وسائل الإعلام:

كلمة فقط أريد أن أقولها عن وسائلنا الإعلامية فهى تستطيع أن تلعب دورا حيويا فى تنمية روح الوحدة القومية. إن هدف وسائل الإعلام هو تثقيف الشعب و تنوير أذهانـه. و يمكن إستخدامها كأداة لتغيير المجتمع بتعبئة الرأى العام. و قد أحرزت شبكات إذاعة عموم الهند و التلفاز فى الوقت الحاضر إمتداداً واسع النطاق. أنها يمكن أن تذيع صوراً من تاريخنا من شأنها أن تنمى الإنسجام الطائفى و الوحدة القومية مثل إحداث ثورة عام١٩٥٧م و مجزرة جليان والاباغ، و حركة عدم التعاون، و يمكن أن تقدم روايات مسلسلة لتذكيرنا عن الأخطاء التى عرضت حريتنا للخطر مثل خيانة ميرجعفر و أومى شند في البنغال (ضد سراج الدولة) و صادق في دكن (ضدتيبوسلطان) أو تقدم سير رجالات و ألوانا مختلفة لثقافتنا الغنية و نحوها. و هنا لايعتبر خروجا عن الموضوع لو قدمنا إقتراحا بترجمة كتب ذات جودة

عالية من كل اللغات الكبرى. و خاصة الكتب التى أختيرت لجائزة الأكاديمية الأدبية لا باللغتين الهندية و الإنجليزية فقط بل باللغات الإقليمية الأخرى أيضاً. فيكون لكل هذه الأشياء أثر طويل المدى فى تنمية وحدة أمتنا.

حكومة ذاتية:

إعتقد أن هناك فعلا وعياً عند الشعب بأنهم يعيشون تحت جكومة واحدة. هذه الحكومة تحمى حياتهم و ممتلكاتهم و توفر النظام و القانون والعدل و تجعلهم يشتركون فى المنافع المادية. على هذا يمكن تعزيز هـذا الوعى و الروح اللازمة للتكامل القومى و تنميتها برعاية و تغذية منشآت ديمقراطية على مستويات متعددة. فاليابان خير شاهد، على ذلك. إن مثاله يوضح لنا كيف نمت الوحدة القومية هناك نتيجة لتطوير معتقدات و منشآت محلية. فيجب إشراك الناس في كل مراحل من عمليات الحكومة الذاتية.

الأوضاع السلمية فى الجنوب:

إنـــه سيعتبـــر اهمالا منـــى لولا أذكر بأن البنية الثقافيـــة و الإجتماعية فى الجنوب خالية فعالا من التوترات و العلل التى توجد فى الولايات الشمالية. فإنفجار الغضب الطائفى نادرة فى الجنوب. و هناك رشاقة و دماثة فى العلاقات بين الطوائف والفئات، الأمر الذى أجده مبعثا على التفاؤل. و إنها مساعـــدة على الإستقرار و الإنسجام الإجتماعى و السبب في هذا الإختلاف يمكن أن يشاهد في طبيعة التطورات التاريخية فى الجنوب.

إن إمتزاج ميول متنوعة في ثقافتنا المركبة تجسد بطريقة جلية في نواح مختلفة من الحياة الإجتماعية و الثقافية في الجنوب. فقبل قرون ذهب شنكارا و رامانـــوج إلـــى الشمال كسفيريـــن للثقافـــة و كشارحين للفلسفة (الهندوسية) فيعتبر أسهامهما جزءاً لايتجزأ لتراثنا القومى.

خاتمـــــــة :

إن مسألة الوحدة و التكامل القومى معقدة و خطيرة بحيث أنـه لا يمكن معالجتهابصيغة سهلة. فتدابير النجاح تكمن في إعتزامنا على القيام بدراسة متينة و دقيقة للظروف السائدة و تاريخنا حتى نكون في وضع نستطيع فيه تحديد قضايانـــا الحقيقيـــة بطريقة صحيحـــة و معالجتها على الخطوط التى أشير إليها في هذه السلسلة من المحاضرات. فقد أوجز جواهرلال نهرو هذا الأمر هكذا: "علينا ألانكون محدودى النظر و ذوى تفكير اقليمى و طائفى و طبقى إذ أننا ملتزمون بأداء مهمة عظيمة. فلنكن مواطنين لجمهورية الهند، نقف بإستقامة رافعين رؤسنا و ننظر إلى السماوات قائمين على أقدام ثابتـة نبنى تركيبة الشعب الهندى و تكامله، لاشك أن التكامل السياسى قدتحقق إلى حدما. و لكن الشىء الذى أريد أن أقوله أعمق بكثير. و هو تحقيق التكامل العاطفى لدى الشعب الهندى حتى نتمكن من الإلتحام فى وحدة قومية قوية و نحافظ في نفس الوقت على تنوعنا الرائع و فى ذلك اخلاص و حكمة و تنبيه فلنكن مجتمعاً فى وحدة واحدة.

و قبل أن أنهى كلامى أود أن أنقل عبارة من رسالة كتبتها السيدة إنديرا غاندى إلى فى ١٣/أغسطس ١٩٨٤م ردا على رسالتى للتهنئة التى بعثت بها إليها بمناسبة عيد الإستقلال.

"على رجال الدولة أن يقفوا كفرد واحد مع بقية البلاد للدفاع عن التكامل الوطنى و جعل الحرية حقيقية حتى لأضعف الفئات".

توضح هذه العبارة كم كانت قضية الوحدة الوطنية محبوبة لديها و كيف أنها لم تضيع فرصة إلاّ و أكدت فيها على ضرورة المحافظة عليها مهما كان الثمن.

و أخيرا إسمحوا لى أن أضيف هنا أنه فى الجزء المبكر من هذا القرن كان العالـــم يعرف بشاعريـــن هنديين فقط و همـــا: طاغـــور

و محمد إقبـــال. و إلـى جانبهما ظهر إسم ثالث و كان ذلك فالاتهول. فصوته كان صوت محب لوطنه و سلامته. فلايسعنى إلاّ أنْ أنقل أبيات من قصيدته الساحرة التى عنوانها "فورا فوراً وتبدأ هكذا.

Pora Pora nalik nalik dooradooramuyaratte.

Bharat akshamadeviyude trippatakakal'

إنها مدح مفرط للعلم القومى الذى يرمز إلى كفاح الهند من أجل الحرية. و إنتصار الهند فى الكفـاح و سيرها إلى الأمـام. و كما تعلمون هذا علم ذوثلاثة ألوان. فاللون الأحمر يرمز إلى الكفاح و التضحية، و الأبيض إلى السلام، و الأخضر إلى تقدم البلاد و أنا متأسف بأنى أنقل الترجمة الانكليزية للقصيدة

Higher and higher still higher and higher and day by day
Must rise the holy flags of the divine land of Bharat
And they must stir up fresh waves in lake of the sky
And show the way for those who work for the world's good' .
Offspring of the same womb. Let us unite and try
To wash our hands clean and take up this flag.
Let this be or injustice the winding sheet
Out of the cloth woven from the thread we have made
And let it flutter and glitter on the flagstaff of Truth:
A winding spray of eternal freedom for us who are duty- bound.

أعلى فاعلى بل أعلى فاعلى يوماً فيوماً
لترتفع الأعلام المقدسة لأرض البهاراتا الإلهية.
و تر فرف وتتموج في بحيرة السماء النقية.
و تنير السبيل للذين يعملون من أجل خير العالم.
ياذرية الرحم الواحدة لنتحد و نجهد.
و نغسل أيدينا غسلا نظيفا و نحمل هذا العلم.
ليكن هذا العلم كفنا للجور
و ليكن من القماش المحبوك من الخيوط التى صنعنا ها.
و ليرفرف و يتألق على سارية علم الصدق

تلخيص و تعريب : شميم الحسن أمانة الله

الهوامش:

١ ـ رشيد الدين خان "تحدى بناء ثقافة مركبة". المجتمع الهنــدى مشاكـل التكامـل و إمكانياته. تحرير، راديه موهان، نيو دلهى ص ٢ ـ

٢ ـ المجتمع الهندى، مشاكل التكامل و إمكانياته. ص. ٤ ـ

٣ ـ يقول البروفسور مجيب فى كتابه النفوذ الإسلامى على المجتمع الهندى، دلهى عام ١٩٧٢، ص ١٣٧ ـ

"لانستطيع أن نحدد فلسفة الأردوية فمجالها يمتد من الأغانى الشعبة التى قلما توجد فيها كلمات من الفارسية الخالصة و كان من المفروض أن يكون ذلك فالإمتزاج الثقافى دعــوة لتعيش و تشعــــر في عالم واســع، و تنظر فـي الحُب و المعاناة، و الرشاقة و المراوغة، و هى تتصف بالعالمية التى ترفض عبودية الزمان و المكان"

٤ ـ رينان مفكر فرنسى عرّف الشعب في ١٨٨٢ فى مقالته الرائعة يقول "ماهى الأمة" هى روح و مبدأ روحانى و أضاف قائلا.

هناك شيئان هما في الحقيقة واحد يصنعان هذا الروح أو المبدأ الروحانى. أحدهما يكمن فى الماضى، و ثانيهما في الحاضر الأول يوجد فى التراث الغنى للذكريات، و الثانى هو الموافقة الواقعية و الرغبة فى العيش معاو الإرادة لإنشاء معظم التراث المشترك إن الأمة مثل الفرد ثمـرة لماض طويل للعمل الشاق أو التضحيـة و الإخلاص. أن الماضى البطولى و الرجال العظام و المجد و أعنى المجد الحقيقى ـ يجب أن تكون هذه الأشياء ثروة لنا عندما نقوم بإنشاء فكرة قومية و إن وجود أمة هو إستفتاء يومى

٥ ـ فى ان دتاوبى إى كليعورن، مسلم محب للوطنية، و سياسة هندية نيودلهى ١٩٧٤ ص ٦٥ـ

٦ ـ جون إستيوارت ميل النفعية التحررية، الحكومة الممثلة. لندن. ١٩٥٧ ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠ ـ

٧ ـ الأسكندرفى ـ ريا سانوفسكى و برنيس رزنيك، التعميم في الكتابة التاريخية، مطبعة جامعة بنسلفانيا ـ ١٩٦٣ أنظر دافيد ـ ام ـ بوتير ـ إستعمال المؤرخين للقومية وبالعكس ـ ص ١٣٦ ـ

٨ ـ تحدى التعليم. منظور السياسة، وزارة التعليم نيودلهى ١٩٨٥ ص ٤٧ـ

٩ ـ النزعة الإقليمية الفرعية في الهند. تنمية التوترات في الهند ص ٩ـ

١٠ ـ إيه. ان. فيديا لانكار التكامل القومى و تدريس التاريخ ص ٣ ـ

١١ـ لاجبت رأى، كتابات السير الذاتية ص ٢٧ ـ

غانـــدى و الديـــــن

بقلم : ب ـ ر ـ ننـدا

إنه من تناقض غريب أن مواقف غاندى تجاه الدين تتيح مفتاحا لفهم حياته و فكره و لكن دقائق تلك المواقف و أهميتها نادرا ما حظيت بالاعتناء لدى محبيه و نقاده على السواء، و كان من الطبيعى لهذا السبب بالذات أن يتعرض غاندى لسوء الفهم لدى معارضيه السياسيين، و إن قليلا من البريطانيين ذهبوا فى نقدهم إلى ما ذهب إليه الأسقف كوسمو لانج (Cosmo Lang) فقد وصفه فى خطاب بعث به إلى اللورد ارون (Lord Irwin) بأنه "صوفى متعصب و فوضوى"(١) و لكن معظمهم قد اتفقوا مع اللورد ريدنج (Lord Reading) نائب الملك فى الهند الذى كتب بعد أول لقائه مع المهاتما "أعتقد أن الآراء الدينية و الأخلاقية للسيد غاندى جديرة بالثناء و لكنى أعترف بأنى أجد من الصعب فهم ممارسة تلك الآراء على صعيد السياسة"(٢) أما قيادة العصبة الاسلامية (Muslim League) التى دعت إلى تقسيم الهند على الأسس الدينية فوجهت اللوم إلى الشخص الذى مابرح يصر على أن وظيفة الدين هى الجمع و ليس التفريق بين الناس و ان الدين يمثل أساسا غير مقنع للقومية. أما فيما يتعلق بنقاد غاندى من الجناح اليسارى فالقوا عليه التهمة باستغلال الدين من أجل إثارة الجماهير و قمع وعيها السياسى عن قصد فى مصلحة الطبقة البورجوازية الهندية، و من بين أتباعه كان هناك راديكاليون غضبوا على القيود الأخلاقية التى فرضها على نضاله مع البرطانيين، ثم كان هناك اعتداليون قاموا بالمعادلة بين الأديان و اللاعقلانية و الظلامية و أبدوا إستياءهم تجاه التعبيرات الصوفية لغاندى، و نهائيا قام بعض

المؤرخين المتأخرين بنشر النظرية القائلة بأن غاندى عن طريق استخدام الرموز الهندوسية قد أسهم فى الاستقطاب الطائفى الذى توّج بتقسيم البلاد.

هذا إتهام خطير يرجع أصلا إلى الخطأ فى تفسيــر أفكار غانـدى و أعماله و اساءة فهم تاريخ الفترة التى عاشها المهاتما. و لذلك أريد أن أقدم نبذة عن تطور الأفكار الدينية لغاندى و ألقى أضواء على دقائق تلك الأفكار و أقوم بتقييــم أثرهـــا على حياتـــه الشخصية و العامـــة و أهميتها الحقيقية فى المنظور التاريخى.

و يبدو من الغريب أن غاندى على الرغم من نشوئه فى أسرة هندوسية متدينة تشربت من الفلسفة "الفيشنوية" و خضعت للتأثيرات القوية الجينية،(٣) لم يكن يعرف إلاّ قليلا عن الدين و حتى عن الدين الذى ولد عليه عندما وصل لندن عام ١٨٨٨م لدراسة الحقــوق و كان قد بلغ من العمر ١٩ سنة آنذاك. و بعد عام واحد عندما دعاه بعض أصدقائه من الثيوصوفيين الانكليز لقراءة (Song Celestial) لصاحبه السيرادوين آرنلد (Sir Edwin Arnold) اعترف غاندى بخجل بأنه لم يقرأ "بهاغوت غيتا" باللغة السنسكرتية أو حتى باللغة الغجراتية أبدا. كما اطلع على قصــــة حيـــاة اللورد بـــوذا و تعاليمـــه و نكرانه للذات من خلال كتاب آخر و هو (The Light of Asia) للسير أدوين و اطلع كذلك على الكتاب المقدس فى انجلترا عندما قدمه له زميل نباتى متحمس، فدخل "العهد الجديد" و خاصة الموعظة على الجبل قلبه، و الآيات التى تنصح بعرض الخد الأيسر لمن يضرب على خدك اليمنى و اعطاء عباءتك لمن يسلبك سترتك، عادت بذاكرته إلى أبيات الشاعر الغجراتى شامال بهت (Shamal Bhatt) التى كان غاندى يرددها عندما كان صبيا و قال الشاعر فيها "اعطوا وجبة غذائية كبيرة مقابل كأس للماء" و يقول غاندى فى سيرة حياته الذاتية أن فكرة الحب مقابل الكراهة و الخير مقابل الشر فتنته كثيرا و لكنه لم يدرك تلك الفكرة ادراكاً تاماً .

و الحقيقة أن هذه العوامل أثار اهتمام غاندى بالدين و لكن وعيه الدينى لم يكن عميقا حتى الآن و ربما كان قد تضاءل لولا الحادث الذى دفع به للذهاب إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٩٣م. فى بريتوريا التقى غاندى مع رجال متحمسين فى مجال التبشير كان وظيفتهم الرئيسية (على حد تعبير غاندى) "اقناع أتباع الديانات الأخرى لإعتناق الدين المسيحى" فتأثر غاندى بشدة بمهمة (Qua Ker) لهدى الناس إلى دينه فى بلد أجنبى، و لكنه لم يستعجل باعتناق المسيحية فى بريتوريا على عكس ما فعل فى لندن حيث اسرع فى الانضمام إلى الثيوصوفية. و لو أن معرفته عن الدين مازالت سطحية انه كان يشعر بارتباط عاطفى و غامض مع الدين الذى ولد عليه. و عندما طلب منه (Coates) أحد المبشرين أن يخلع عقده المصنوع من سبحات الديانة الفشنوية قائلا: "إن هذه الخرافة لا تليق بك، دعنى اكسر هذا العقد" أجاب غاندى بالنفى و قال "إن هذه هدية مقدسة من والدتى". و عندما تساءل (Coates) هل تؤمن بذلك، أجاب غاندى بقوله " لا أعرف أهميته السرية، و لا أعتقد أننى سأصاب بضرر اذا لم ألبسه و لكنى سوف لا أخلع هذا بدون سبب مقنع، سوف لا أخلع هذا العقد الذى وضعته أمى فى رقبتى رمزا لحبها". كان ذلك العقد رمزا، و لم ينبذ غاندى الديانة الهندوسية مثل ذلك العقد و قد نال كليهما من أبويه الحبيبين و هذه الصلة العاطفية بالديانة الهندوسية توثقت من خلال مراسلته مع بعض أصدقائه فى الهند عندما تعرض لضغوط شديدة من دعاة المسيحية فى جنوب افريقيا. و كان من بين أصدقائه شخصية ممتازة اسمها راج تشاندرا (أورى تشاند بهاى، كما يسميه غاندى) و هو صائغ و شاعر و صوفى فى أن واحد و تعرف عليه غاندى فى بومبائى، و قد ترك لنا غاندى صورة قلمية لصديقه و هى كما يلى

"اثناء عامين مازلت على وثيق صلة معه، و شعرت فيه روح النكران الذاتى فى كل لحظة، و من الميزات النادرة لكتاباته أنه سجل دائما ما لمسه من خلال تجاربه، لم أجد فيه أثرا للزيف أو ميلانا

لأشياء اللذة و المتعة و الترف فى هذا العالم، كانت هناك قوة غريبة فى عينيه، كان فيها لمعان غير عادى بدون أى أثر لنفاد الصبر أو للهم، و هذا دليل على عناية مركزة على هدف واحد، و لا توجد هذه الميزات إلاّ فى شخص يتحكم فى نفسه، و إنه عارض الفكرة القائلة بأن الشخص الذى هو عاقل فى مجال الدين لا يكون عاقلا فى شئون الحياة العملية. و بصفته طالبا لفلسفة الدين حاول أن يمارس معتقداته"(٤).

كان راج تشاندرا أكبر من غاندى بعامين فقط و توفى عن ٣٣ سنة فقط عام ١٩٠٠م و الميزات التى أعجب بها غاندى فى صديقه هى نفس الميزات التى حاول أن يتصف بها نفسه فيما بعد و لذلك مازال غاندى مدينا له و لم ينس ذلك طيلة حياته و وصفه بأنه واحد من دعاة الحداثة الثلاثة الذين اثروا فيه أعمق تأثير، أما الاثنان الآخران فهما تولستوى (Tolstoy) و رسكين (Ruskin). فساعده كتاب تولستوى "مملكة الالاه فى داخلك" (The Kingdom of God is Within You) عن طريق الكشف عما فى الدين المنظم من تناقضات فى الردأ عن حملة الدعوة التبشرية فى جنوب افريقيا، و أوضح عليه كتاب رسكين "إلى هذه النهايــة" (Unto This last) قيمة حياة السذاجة و كرامة العمل باليد، و لكن راج تشاندرا هو الذى أعطى إتجاها خاصاً لبحثه عن الدين، و الأمر الذى له أهمية خاصة هو أن راج تشاندرا يصر على ضرورة الإنسجام بين العقيدة و العمل، مؤكدا أن الطريقة التى يعيش بها المرء، لا تلاوة آية مقدسة أو شكل العبادة، هى التى يجعله هندوسيا جيدا أو مسلما جيدا أو مسيحيا جيدا. كان راج تشاندرا نفسه من الطائفة اليانية و لكنه جدّد عقيدة غاندى فى الهندوسية، و كان يعتبر العقائد المختلفة "حظائر كثيرة محصورة بالجدران" يحبس فيها الناس أنفسهم رجالا و نســاء، و لم يكن يخوض نزاعا دينيا و كان يقلق منه دائما، و إنما كان يدرس كل عقيدة و يفهم ميزاتها و يشرحها لأتباع تلك العقيدة.

كان بهاغوت غيتا الكتاب الذى يعود إليه الفضل فى توثيق صلته بالهندوسية و كان له أعمق أثر على ذهنه و كان غاندى يدعوه

"قاموسه الروحى" و قرأه لأول مرة فى لندن عام ١٨٩٠م عن طريق ترجمة السير ادوين أرنلد (Sir Edwin Arnold) و فى جنوب افريقيا درس تراجم أخرى مع النص الأصلى ثم بدأ يقرأ هذا الكتاب صباح كل يوم، و كان يحفظ عن ظهر قلبه بيتا واحدا كل صباح إلى أن حفظ الكتاب بأسره.

إن كلمتين واردتين فى "غيتا" و هما "ابارى غراها" (اللاملكيــة) و "سمبهاوا" (الرصانة) فتحتا آفاقاً لا محدودة أمام غاندى ، فكلمة اللاملكية كان مفهومها الضمنى أن عليه أن ينبذ السلع المادية التى تقيد الروح و أن يخلص نفسه من قيود المال و العقار و الاتصال الجنسى و يعتبر نفســه وصيــا لا مالكا أما الكلمة الثانيــة "الرصانـة" فاقتضت منه أن يبقــى هادئا فى حالـــة الألم و الفـــرح و الانتصـــار و الهزيمة و أن يعمل بدون أمل للنجاح أو خوف من الخيبة، و بتعبير بسيط بدون توق لثمار عمله. و ملحمة "مهابهارتا" و يشكل "غيتا" جزءا لها تعتبر جزءاً من التراث الهندوسى منذ ٢٥٠٠ سنة على الأقل، و هذه الملحمة فى رأى غاندى عمل استعارى لا تاريخى، و هو يعتقد أن الهدف الحقيقى لغيتا هو الإرشاد إلى هدف ادراك الذات، و انه لم يوافق على التفسير التقليدى لغيتا باعتباره بيانا شعريا بنصح "اللورد كرشنا" للجندى "ارجنا" لمقابلة أبناء عمه فى ميدان الحرب ، و ان ميدان الحرب فى "كوركشيترا" هو مجرد رمز للقتال بين الخير و الشر الذى يجرى فى كل قلب انسانى. فيمثل "دريودهان" و جماعته النزوات السافلة بينما يمثل " ارجونا و جماعته النزوات العالية فى الإنســان. و يقول غاندى لمن يصرون على اعتبار المهابهارتا قصة بمعناها الحرفــى أنه حتــى و لو نقرأها كقصة فان هذه القصة أيضاً قد أظهرت عدم جدوى العنف اذ أن الحرب انتهت بدمار شامل لم يكن الطرف المنتصر فيه فى وضع أحسن من الطرف المهزوم (٥).

و يظن نقاد غاندى بأنه لم يعتن بالعناصر التصوفية و السرية للهندوسية حق الاعتناء بناءا على الضرر الذى لحق بالمجتمع الهندوسى

نتيجة الانشغال المفرط بتلك العناصر، و حاول الاستشهاد بغيتا على اطاره الخاص للقيم و هى "اهمسا" (اللاعنف) و العمل باليد و تقسيم الطوائف علـى أساس العمـل بدلا من الولادة فـى أسـرة معينـة و "براهماتشاريا"(٦).

لم يزعـم غانـدى بكونـه عالمـا كبيـرا كما كان ب - ج - تلك أو اوروبندو غوش، غير أنه لم يكن يعتبر غيتا كتابا مخصصا للمثقفين فحسب، بل يرى أن رسالته كانت للتطبيق فى الحياة العامة، و يقول غاندى أنه حاول تنفيذ تعاليم غيتا فى حياته و استنتج بأن نكران الذات الكامل لايمكن تحقيقه بدون ممارسة تامة لنظرية "اهمسا" بجميع أشكاله.

تميزت شخصية غاندى بمسحة عقلانية قوية جعلته يستطيع وضع فلسفة دينية خاصة، و لو أن هذه الفلسفة تأصلت فى الهندوسية أنها اكتسبت طبيعة إنسانية و عالمية، و عندما كان طالبا فى انكلترا أعجبته "الثيوصوفية" و لكنه خلّص نفسه من جوانبها الغامضة. و إن الدعوة المتحمسة للارساليات التبشيرية لم تزعزع قدميه و إنما دفعته لدراسـة الأديان الأخرى بدقة، و لذا لاغرو فى أن تفسيره لغيتا جديد و غير تقليدى. و قال غاندى أن أى كتاب مهما بلغ من القداسة لا يمكن أن يكون محصورا فى تفسير واحد بصرف النظر عن الزمـان و المكان و إن مدلولات الكتابات العظيمة تكون خاضعة للتطور، و أكد أن كل عقيدة حية يجب أن تنطوى على صلاحية التجدد(٧)، و يجب أن يخضع كل مبدأ من مبادىء الدين للتجربة القاسية و إن أى قانون كتابى ليس صالحا اذا أسفر عن ممارسات غير عادلة و غير إنسانية

لم يتورع غاندى فى إجراء التجربة القاسية على الهندوسية كما كانت فى زمنه و وجه نقدا قاسيا إلى مظاهر الشر التى تسربت إلى المجتمع الهندوسى، ففى سيرته الذاتية يتحدث عن مدى فزعه بمشاهدة تضحية الحيوانات و أنهار الدم فى إحدى المعابد الهندوسية بمدينة كلكتا و حب المال المفرط لدى الكهنة و النساك فى ڤاراناسى. استنكر

غاندى الحجاب و نظام الدوطة و زواج الأطفال و ما يصحبه من ترمل اجبارى، و كانت أراؤه حول مكانة المرأة سابقة لأوانها متميزة بالحداثة، تقدمية و مماثلة لحد ما لآراء الناشطين فى مجال اصلاح شئون المرأة فى الوقت الحاضر. فأكد عام ١٩١٨م" أن المرأة مرافقة ذات قدرات عقلية متساوية و لها نفس الحق فى الحرية" و نادىٰ غاندى بالمكانة القانونية المتساوية للمرأة و حقها للادلاء بصوتها. كما شن غاندى حربا شديدة ضد إساءة استخدام النظام الطائفى و المنبوذية. و عندما حاول ب ـ س ـ مونجى زعيم حركة "هندو مهاسبها" اثبات أن المنبوذية جزء لايتجزأ للهندوسية أجاب غاندى بسرعة "إنى سعيد بأن الهندوسية التى اعتنقها لاتربطنى بكل كلمة مكتوبة اذ أنها مكتوبة باللغة السنسكرتية و رغم معرفتك الحرفية للكتابات المقدسة انك تتبع هندوسية مشوهة، و أقول بكل تواضع بأننى مارست الهندوسية طيلة حياتى"(٨).

و من أجل فهم أثر غاندى على الهندوسية سيكون من المفيد فى هذه المرحلة أن نقول شيئا عن الورطة التى كان فيها المجتمع الهندوسى إبان فترة نشؤ غاندى، طوال القرن التاسع عشر ظلت الهندوسية تعتبر نفسها محاصرة، و كانت المشكلة على حد تعبير مؤسسى جمعية دينية جديدة تتعلق بتدابير نشر الهندوسية بشكل قديم مبجل و مثقف و إقامة حاجز أمام انتشار الإلحاد و المسيحية(٩). و قبل ميلاد غاندى بأربع سنوات تنبأ كاتب إنجليزى هندى فى صحيفة "كلكتا ريفيو" بفناء الهندوسية (١٠)، قائلا إننا نعتقد أن التاثير المشترك للسكك الحديدية و التربية سينجح فى احداث النتائج التى كان يصبو إليها المرء منذ وقت طويل". و فى عام ١٨٧٢م ذكر ادارى و عالم بريطانى السير الفريد لايل (Sir Alfred Lyall) فى صحيفة "ريفيو" النصف شهرية" . "إن الآلهة القدامى للهندوسية سيموتون فى عناصر الأضواء و النسائم الفكرية مثلما يحدث لشبكة مليئة بالأسماك عندما تخرج من الماء". و فى نفس العام قال روبرت نايت أحد أشهر الصحفيين

البريطانيين و أكثرهم تحررا فى الهند. (١١) "لدينا قناعة عميقة بأن الهند لن تنال "الحكم الذاتى" طالما أنها لا تنبذ الأنظمة الزائفة للدين، الأمر الذى مازال يسبب انحطاطها الفكرى، و لاتتحول إلى المسيحية". و قبل الحرب العالميـــة الأولى بسنتين ذكـــر السير اندريـــو فريــــزر (Sir Andrew Fraser) حاكم سابق لولاية بنغال فى معرض تعليقه على أعمال الإرساليات التبشرية المسيحية فى كتابه تحت عنوان "بين الأمراء و الفلاحين الهنود" (Among Indian Rajahs and Ryots) (١٢)" أن نفوذ المسيحية يتنامى بطريقة ممتازة و هناك فرصة الآن لم يسبق مثلها فى أى وقت مضى".

أما ردّ الفعل الهندوسى على هذا التحدى الذى شهده الربع الأخير للقرن التاسع عشر فظهر بأشكال متنوعة. فرجعت حركة آريه سماج و أسسها سوامى ديانند عام ١٨٧٥م إلى النقاء البدائى للعصر الفيدى و كانت لها مواقف جازمة و محاربة تقريبا تجاه كل من المسيحية و الاسلام. و كان "رانادى"، القاضى و المصلح الاجتماعى المعروف بولاية مهاراشترا يؤمن بأن عبقرية الثقافة الهندوسية، تكمن فى استمراريتها و تسامحها و قدرتها للاستيعاب و دعا الهندوسية لتزكية نفسها، و فى الوقت ذاته لمحاكاة ما فى المسيحيـــة من قـدرة للتنظيـــم و السخط على التصرفات الخاطئة و الجهد النشط فى مجال الأعمال الخيرية. و أنذر "فيفيكا ننندا" (Vivekananda) الطبقة المثقفة من الهندوس بأن حديثهم عن الاصلاح الاجتماعى ليس له مغزى اذا كان مقصورا على دائرة إجتماعية صغيرة للطبقة المتوسطة الساكنة فى المدن.

و قد كان قدر لغاندى أن يعطى الأولوية لمهمة تنقية الهندوسية و اعادة تنشيطها كما نادى به "فيفيكا ننندا" الذى توفى و هو فى نضارة عمره عام ١٩٠٠م. أما مؤتمر رانادى للإصلاح الإجتماعى فظل جماعة شخص واحد و لم يمتد نفوذه وراء طبقة مثقفة صغيرة فى المدن، و لكن "ديا ننندا" حقق نجاحا أكبر. غير أن جاذبية حركة "آرية سماج" كانت

محدودة بسبب مواقفها المتطرفة. و كانت هناك عناصر أخرى للهندوسية المثقفة تمثلت فى شخصيات مثل لاجبت راى و بى - سى - بال و تشاندا فاركار و أنى باسنت و لكن أحدا منهم لم يملك من الجاذبية العامة و الحزم ما جعل غاندى يقف صامدا فى وجه الأرثودكسية الهندوسية. و عندما عاد غاندى من جنوب افريقيا استغنى بفضل ما تميز به من جاذبية شخصية عن تولى أى سلطة رسمية كزعيم دينى، و هو يعرف أن هندوسية الصفوة ميالة نحو التجريد و الغموض بينما هندوسية عامة الناس تميل إلـــى الطقـوس و الظلاميـــة. و لم يرض غاندى عن أى واحد منهما، فتصـــدى للأفكار و الآراء القديمة المبتذلـــة، و أبدى كراهـــة صحيـــة لظاهرة الغموض و لم يشجع الخرافات على اختلاف أشكالها. و عندما سئل عن خارق العادة، أجاب متسائلا: "ماهى الفائدة فى قلب الطبيعة" و لم يتصور بالالاه بشكل مجسـم و قال "إن الحقيقـــة عنـــدى هـــى الالاه و ان الالاه و القانون الالاهى ليسا بشيئين أو حقيقتين مختلفتين بالمعنى الذى يختلف به ملك دنيوى عن قانونه"(١٣). و هكذا فان هندوسية غاندى انحصرت فى بضع معتقـدات أساسيـــة و هى الحقيقة الأسمـــى للالاه و وحدة الحياة كلها و قيمة اهمسا (الحب) كوسائل لمعرفة الالاه.

و لم يتردد غاندى فى إعادة تفسير المعتقدات التقليدية و رفض الممارسات التى كانت متعارضة مع عقله أو ضميره و أعتقد أن الهندوسية تملك قدرة لتجديد نفسها.

و يمكن القول بأن غاندى كان واحدا من كبار المبتكرين فى تاريخ الهندوسية ، فقام باعادة تشكيل و تعريف الأفكار القديمة، و كما ذكرناه آنفاً أنه تأمل فى قصة "مهابهارتا" باعتبارها استعارية و فعل نفس الشىء بخصوص بهاغوت غيتا أيضا، فيمثل كرشنا عنده الروح بينما تمثل حبيباته الحواس العديدة للإنسان، و هى خادمات مطيعات للروح التى تتحكم فى نفسها و يرقصن أمامها حسبما تشاء"(١٤). أما "سادهنا" - السعى وراء الروحانية - الذى يبعد المرء عن الشئون

الدنيوية حسبما يعتقد بوجه عام فيعنى أن المرء يجب أن يجعل نفسه أداة لخدمة الناس، و الزاوية الروحية ينبغى ألا تكون مجرد فردوس منعزل عن شغب الحياة المادية و إنما يجب أن يكون مركزا تدريبيا للعاملين فى المجالات السياسية و الإجتماعية. و "موكشا" تعنى التحرر من الأفكار الدنيئة، و لا تعنى "اهمسا" مجرد ترجيح شىء على الآخر من المأكولات و إنما هو قوة محركة لستياجراها - طريقة عدم العنف المعتمدة لدى غاندى لتنفيذ التغييرات الإجتماعية. أما الامساك عن الأكل فليس مجرد وصفة للعلاج الطبيعـــى أو كبح الشهوات الجسديـــة و إنما هو سلاح فى ترسانة "ستياجراها". كما أن "براهماتشاريا" ليس الابتعاد من الاتصال الجنسى و إنما هو طريق للحياة يقتضى التحكم الذاتى فى التفكير و التعبير و العمل.

أضاف غاندي إتجاها جديدا حتى إلى مفهوم العبادة، فكتب: "أن العلاقة بين الاله و بينى لاتكون عند العبادة فحسب و إنما هى فى كل وقت و هى علاقة العبد و صاحبه"(١٥) و العبادة تعنـــى تزكيـــة الذات، و أهميتها للقلب و الذهن هى نفس أهميـــة الاستحمام بالنسبـة للجسد(١٦). و بما أن الألوهية تستوعب كل شىء فان غاندى عند العبادة لم يكن يستجدى أو يطلب شيئا من الاله و إنما يستجدى نفسه - ذاته الأعلى - الذات الحقيقى الذى لم أحقق بعد الإندماج التام فيه"(١٧).

و لابد للمرء أن يثنى على الاستراتيجية التعديلية التى تبناها غاندى فى مواجهة الأرثودكسية الهندوسية، و أنكر الولاء الغير مشروط للسلطة الروحية و إنما ادعى بحقه فى إعادة تفسير النصوص الدينية فى ضوء العقلانية و الأخلاقية و الفطرة السليمة. و مما يسّر مهمته أنه اختار كتابا واحدا و هو "غيتا" و جعله رمزا مشتركا بينـــه و بين غيره من الهندوس الذين كانوا ينتمون إلى جيله. و عندما تعرضت تفاسيره للنقد أجاب قائلاً بأن النص الذى يعتمد عليه نقاده ليس إلاّ نصّا محرّفا أو مؤكدا أنه طبق الهندوسية على حياته، غير أنه لم يدع أبدا بكونه معصوما من الخطأ و كتب : "أن الآراء التى تكونت

فى ذهنى و النتائج التى استخلصتها ليست نهائية و قد أغيّرها غداً.

و تمكن غاندى من التفسير الحر للديانة الهندوسية إذ إنه كان مطلعا على بواطن الأمـــور و يعتبــر بين الناس هندوسيـــا متعبــدا و هندوسيا عظيما أو "مهاتما" و مكانته الفريدة كزعيم سياسى ساعدته فى جهوده كمصلح إجتماعى، و إصراره على استقلال العقل و الوعى البشرى فى تفسير الأفكار و الممارســات الدينيـــة ليس لنفســه فقط و إنما لغيره من الناس يجعله أكثر المصلحين الدينيين جراءة فى التاريخ.

و لاحظ "رامانا مهارشى" أحد القديسين الكبار للهند فى القرن العشرين أن غاندى "كان رجلا طيبا ضحى بتطوره الروحى عن طريق تحمل اعباء ثقيله للغاية" (١٨).

و الخدمة العظيمة التى أسداها غاندى للديانة الهندوسية تتمثل فى محاولته لتحريرها من أغلال الفردانية، و انه ذهب إلى حد القول بأن الطريقة الوحيدة للتقرب من اللّه عبارة عن "مشاهدته فى مخلوقه و الإندماج فيه"، و قال أنه لا يعرف أى دين لايكون على صلة بالنشاط الإنسانى، فالقانون الروحانى لا يطبق فى الفراغ و إنما يطبق فى النشاطات العادية للحياة، و الدين الذى لا يأخذ بالحساب الشئون العملية و لا يعمل على حلها ليس من الدين فى شىء"(١٩) و قال غاندى ذات مرة " إن الالاه لا يظهر لافقر الفقراء إلاّ فى شكل العمل". و ذات مرة قال لسكرتيره " إن الانسان لا يمثله علوه الفكرى الذى يصل إليه فى لحظات نادرة و إنما تمثله المثل التى يمارسها فى حياته اليومية"(٢٠). و كتب سى ـ اف ـ اندريوز (C.F. Andrews) الذى درس حياة غاندى و فكره بدقة فى رسالة بعث بها إلى رومين رولاند (Romain Rolland) " إن العطف للآخرين يشغل مكانا أسمى فى الحياة الداخلية لغانــدى" (٢١) و فى عبارة معروفة أخرى وصف اندريوز (Andrews) غاندى " إنه قديس عملى أكثر من متأمل". و لاحظ "هوريس اليكزندر" (Horace Alexander) صديق آخر لغاندى كيف انصرف غاندى

عن الطريقة المبتذلة للقديسين الهنود. و كتب " أن غاندى كان قديسا عمليا، و إنه لم يكن حالما يرى الأشياء التى لا يمكن وصفها فى حالة اللاوعى و لم يكن ضميره يتحدث معه إلاّ ليخبره بما ينبغى أن يعمل غدا أو بعمل أكثر فعالية لإيجاد الوحدة المعنوية و الاخاء بين الهندوس و المسلمين أو بطريقة لمحو المنبوذية بسرعة" (٢٢).

كان راج تشاندرا ـ المعلم الدينى لغاندى ـ يقول إن الاختبار الحقيقى للتقدم الروحانى يكمن فى مدى إمكانية نجاح المرء فى ترجمة معتقداته إلى الحياة العملية، و بعد تأمله المستمر فى بهاغوت غيتا استنتج غاندى أيضا" إن الذى لايمكن تطبيقـــه فى الأعمـــال اليوميـــة لاينستحق أن يدعى دينا". إن التأمل و العبادة ليست أشياء خاصة تحفظ فى الصناديق المتينة مثل المجوهرات، بل يجب أن تنعكس فى جميع أعمالنا" (٢٣).

أثناء ممارسة القانون فى دربن و جوهانسبرج حيث أصبح يكسب ٥٠٠٠ جنيه سنويا لم يكن غاندى يرى من واجبه المهنى أن يدافع عن مؤكل له اذا كان على خطأ، و لم يكن يتردد فى توبيخه إذا اطلع أثناء المحاكمة أن مؤكله لم يخبره على حقائق معينة. و عندما لم يدفع له مؤكل اتعاب المحاماة لم يلجأ غاندى إلى إجراءات قانونية قائلا إن خطأه الاجتهادى مسئول عن هذه الخسارة.

و تأمله فى "غيتا" و تأثره المتزايد بمبدأ "اللاملكية" جعله يقلل من حاجاته و يخفض من عنايته على ما يعتبر رمزا للوقار لدى الطبقة المتوسطة. و اشتدت نزعته هذه بسذاجة العيش عام ١٩٠٤م عندما كان غاندى يسافر بالقطار من جوهانسبرج إلى دربن فأعطاه أحد أصدقائه كتابا و هو "إلى هذه النهاية (Unto this last) لصاحبه رسكن، فجلس غاندى طول الليل و قرأ ذلك الكتاب من أوله إلى أخره، و لما وصل القطار دربن فى الصباح التالى كان غاندى قد عقد النية على تبنى طريقة رسكن لحياة التقشف.

و شهد العقد التالى تحولا كبيرا فى حياة غاندى جاء يتمثل فى

انقطاع العلاقة عن المال و العقار و الجنس و اختيار مظهر وصفه تشارشل فيمابعد بناسك عاري، و هذا التحول زاد فى قدرته لتركيز العناية على القضايا العامة التى تهم الجماهير و لشن معركة طويلة بين فريقين غير متساويين مع الجنرال (Smuts) مما أسهم فى شعبيته الفريدة عندما طلع كشخصية بارزة على أفق السياسة الهندية.

و فى مقال جيد تحت عنوان "الروح كما هى و طريقة التعامل معها" نشر فى صحيفة "هيبرت" (يناير ١٩١٨م) وصف البروفيسور جلبرت موري (Gilbert Murray) حياة غاندى فى جنوب افريقيا و أنذر قائلا "إن الشخصيات التى تشغل مناصب السلطة يجب أن تكون بمنتهى من الحذر عند التعامل مع شخص لا يبالى بالأفراح المادية و لا بالمتع الحسية أو الثروة أو الراحة أو الترقية أو الثناء، و لكنه يعتزم فقط لأن يفعل ما يعتبره صائبا".

و إن تحقيقه فى الأمور الدينية لم يساعده فى صياغة شخصيته فقط و إنما فى وضع طريقته السياسة التى اعتمدها فى مواجهة التمييز العنصرى فى جنوب افريقيا و الاستعمار فى الهند. و أقر غاندى بكونه مدينا ليس لأفكـــار تولستـــوى و ثوريو (Thoreau) و إنما لـ غيتا و الموعظة على الجبل أيضا فى تطوير "ستياجراها" كمنهج لكفاحه الخالى من العنف. و فى رأى غاندى يمكن أن يكون أحد ملحـــدا أو لا أدريا و يمارس فى نفس الوقت "ساتيا جراها"، و لكن من الأيسر بالنسبة لرجال الدين أن يقبلوا بالمفترضات الأساسية "لساتيا جراها" و هى أن "ساتيا جراها" نضال ذو شأن و حتى الموت من أجل القضايا التى تفوق المصالح الشخصية للمرء و إن الجسد يبيد و لكن الروح تحيى و أن أى ظالم لا يستطيع أن يخضع الروح الغير فانية للإنســـان و إن كل إنسان مهما يبدو ضعيفا يملك نبالة خافية و شرارة مقدسة يمكن اشعالها.

"لماذا أنا هندوسي؟ - كان هذا عنوان مقال كتبه غاندى عام ١٩٢٧م. و ذكر سببين رئيسيين لتعلقه بالهندوسية:

"إنها أكثر الأديان تسامحا و حريتها من الدوغماتية تتيح لأنصاره مجالا أوسع للتعبير عن الذات، و لكونها غير مقصورة على جماعة دون أخرى لا تمكّن أتباعها من إحترام الأديان الأخرى فقط بل تجعلهم يقدّرون و يستوعبون الميزات الجيدة للعقائد الأخرى. إن عدم العنف ميزة فى الدين الهندوسى الذى لا يؤمن بوحدة كافة الحياة الإنسانية فقط و إنما بوحدة الكائنات بأجمعها"(٢٤).

و لايخلو من أهمية أن غاندى أبرز تلك العناصر للهندوسية التـى تعطـى الأولويـة لرأى الفرد و وعيه فـى جانـب و للتعايش و التسامح فى العلاقات مع أتباع الأديان الأخـرى فى الجانب الآخـر. و منذ أن قام بدراسة المقارنة للأديان أثناء إقامته فى جنوب افريقيا مازال غاندى معجبا بالوحدة الخافية لكل الأديان. ففى مقال نشره فى صحيفته الأسبوعية "الرأى الهندى" (Indian opinion) فى أغسطس ١٩٠٥م كتب غاندى "أنه قد مضى الوقت الذى كان يمكن فيه لأتباع دين أن يقفوا و يقولوا أن ديننا هو الدين الحقيقى الوحيد و أن غيره من الأديان زائف" و عبر السنوات الأربع التالية مافتأ غاندى يؤكد على الاحتياج للتعايش و التسامح بين أتباع العقائد المختلفة. " إن كافة الأديان المختلفة أوراق كثيرة لشجرة واحـدة و لو أنها تبـدو مختلفـة و لكنها واحدة عند الجدع". و إن اللّه و God و راما و نارايـن و ايشور و خدا أسماء لذات واحد. و نقل غاندى عن القديس الشهير ناراسمها قوله " إن الأشكال المختلفة التى يتم صياغتها من الذهب تنال أسماء مختلفة و لكنها جميعا بأصلها ليست إلاّ الذهب" (٢٥) " إن رحمـة اللّه و وحيها ليس احتكارا لأى عرق أو أمة، بل أنها نزلت على جميع من قاموا بخدمة اللّه" (٢٦).

و عندما سئل عما سيفعل اذا كانت هناك نصح متضاربة من مختلف الأديان أجاب غاندى : "إن الحقيقة أعلى من كل شىء و إنى أرفض ما يتعارض معها، و كذلك يجب رفض أى شىء يتعارض مع اللاعنف و رفض ما يتعارض مع العقل من الأمور التى يمكن تقييمها

المنطقى"(٢٧).

و الأفكار المتحررة بصورة استثنائية لغاندى عن الدين اربك معاصريه و أثار غضبهم فى بعض الأحيان. و رأى أول كاتب لسيرة حياته فى جنوب افريقيا "أن آراءه مماثلة للمسيحية لحد أنها ليست هندوسية بكل معنى الكلمة و قد تشربت من الهندوسية لحد أنه لا يمكن إطلاق المسيحية عليها فى حين أن تعاطفه يتصف بالاتساع و الشمولية لحد أن المرء يتصور بأنه قد وصل نقطة لا مكان فيها لنظـــام الفـرق و الطوائف" و لهذا السبب أطلقت عليه ألقاب عديدة مثل "هندوسى أرثودكسى" و "هندوســـى مرتد عن دينـــه" و "بوذى" و "ثيوصوفـــى" و مسلم مسيحى" الحقيقة أن غاندى كان هذا و ذاك فى آن واحد بل أكثر منه إنه قام بتوبيخ المبشرين المسيحيين 'لمقامرتهم الدينيـــة". و كانت معارضته لنبذ دين و اعتناق دين آخر مبنية على المبدأ. أثناء إقامته فى جنوب افريقيا نصح حركة "اريه سماج" بالامتناع من نشاط تبشيرى فى دلك البلد و لم يسمح لأحد فى زواياه الروحية بمحاولة اقناع شخص لإعتناق دين آخر، و على عكس الانطباع السائـد حينذاك لم تتحول تلميذته الانكليزية الآنسة سلادى (Slade) إلى الهندوسية أبدا. و أكد غاندى أنها سميت باسم هندى لا هندوسى و هو "ميرا بهن" (الأخت ميرا) ساء على طلبها و لأجل سهولتها كما أن "رتشارد جريج" (Richard Gregg) الذى كتب مقالات كثيرة حول موضوع اللاعنف و أقام فى الزاوية الروحية لغاندى لقب بإسم "جوفيند" و لكنه لم يتحول إلى الهندوسية أبداً

"لدينا فى هذه الزاويـــــة الروحيـــة ممثلين لديانات عديـدة، و لايجرى فيها أى نشاط لتحويلهم إلى دين آخر غير دينهم و لا يسمح بذلك، و نعترف أن جميع هذه العقائد صحيحة و مستوحاة من اللاهوت وجميعها عانت من معالجة ناقصة على أيدى من يتصفون بنقائص" (٢٨).

و عندما احتج بعض الهندوس على أن غاندى يختار لهجة لطيفة نسبياعندما يتحدث أمام المسيحيين و المسلمين و يكون قاسيا فى نقده

للهندوس، دافع غاندى عن نفسه ضد هذا الإتهام قائلا أنه لايدعى بالمعرفة عن المسيحية و الاسلام بقدر معرفته عن الهندوسية و يعتقد أن هناك احتمالا أقوى لكونـــه عرضة لســوء الفهـم لدى المسيحيين و المسلمين أكثر منه لدى الهندوس (٢٩).

درس غاندى كلا من المسيحية و الاسلام و كان له أصدقاء كثيرون من المسيحيين و المسلمين. فيقول فى سيرة حياته الذاتية أن الجوانب المعينة للمسيحية ـ حياة المسيح و موته و الموعظة على الجبل و النقاء المتبلور لبعض المسيحيين ـ كانت موضع اعجاب كبير لديه. فكان يدعو المسيح " أمير معارسى ستيا جراها". كان غاندى قد قرأ ترجمة للقرآن الكريم و حياة النبى محمد عليه الصلوة و السلام و تملكته الدهشة عندما اطلع على الجراءة التى أظهره النبى و أصحابه الأوائل فى مواجهة الاستهزاء و السخرية و الصعاب. و بعد ذلك بعدة سنوات عندما كان فى سجن " ييرفادا " نصح غاندى تلميذته الانكليزيـــة ـ الأخت ميـرا ـ و التى كانت تقرأ "ابانيشد" بأن تقرأ القرآن و قال أنها ستنال فيه جواهر عديدة (٣٠).

و فى إحدى المناسبات قال غاندى :

"لكننى أدرس الدين من ناحية مختلفة. يستمد خان عبد الغفار خان اعتقاده باللاعنف من القرآن، و يستمد أسقف لندن اعتقاده بالعنف من الكتاب المقدس. أما أنا فاستمد اعتقادى باللاعنف من غيتا بينما هناك آخرون يقرأون العنف فيه" (٣١).

أما تأييد غاندى للتسامح و الاحترام المتبادلين بين الأديان المختلفة فيرجع أصلا إلى دراسة المقارنة التى قام بها للأديان، و له جانب عملى أيضا و هو أن زملاءه و أتباعه فى الحركات التى قادها غاندى ضد الظلم العنصرى و الاجتماعى و السياسى كانوا ينتمون إلى كافة الأديان الرئيسية، فكان التجار الهنود العمود الفقرى لحركته فى ناتال و ترانسفال و كان غاندى واعيا بالهوة بين المجموعتين الرئيسيتين فى الهند و كان يحرص على سد تلك الهوة. ففى عام

١٩٠٥م كتب فى مقال فى صحيفته الاسبوعية. "أليس من الواقع أن هناك حاجة كبيرة ملحة للتسامح بين المسلمين و الهندوس؟ و أحيانا يعتقد المرء أنها أكبر من الاحتياج للتسامح بين الشرق و الغرب" (٣٢) و قبل ذلك ببضعة أشهر أكد فى إحدى محاضراته حول الهندوسية فى جوهانسبرج أنه عندمـــا لم يكن هناك نفوذ سياسى فعال لم تكن هناك صعوبـــة فى التعايش بين المسلمين و الهنـــدوس بالسلم و الاخـــاء و الاحترام كل واحد منهما لأراء الآخر و الحرية لممارسة الدين بدون عائق" (٣٣). كان هذا تعليق من رجل متبصر على الأوضاع التى شهدها عندما عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات.

أما الذين يوجهون اللوم إلى غاندى لخلطه بين الدين و السياسة فهم لا يعرفون ما معنى الدين عنده، و عذرهم بهذا الخصوص ليس بمقبول إذ أن غاندى أوضح ذلك المعنى أكثر من مرة، فمثلا كتب عام ١٩٢٠م و هو يرد على النقد الموجه إليه فى صحيفة بريطانية بأنه يدخل الدين فى السياسة .

"دعنى أوضح ما معنى الدين عندى، إنه ليس الدين الهندوسى الذى أقدره، بدون شك" فوق الديانات الأخرى، و إنما هو الدين الذى يفوق الهندوسية ، يغير طبيعة المرء، يلزم المرء بشدة بالحقيقة بداخله و بكل شىء يزكيه، و هو عنصر دائم فى طبيعة البشر يجعل الروح قلقة إلى أن يحقق معرفة الذات" (٣٤)

و بعد أربعة أعوام أكد غاندى أنه ليست هناك سياسة بدون الدين و أوضح أنه لا يعنى الدين الذى يكره و يقاتل و إنما يعنى الدين العالمى للتسامح" (٣٥). و فى عام ١٩٤٠م أكد " أن الدين يجب أن يتمثل فى كافة أعمالنا" و أضاف " بأن الدين هنا لا يعنى الطائفية، إنه يعنى الاعتقاد بحكم أخلاقى عالمى منظـــم، و هذا الدين يفـــوق الهندوسيـــة و الاسلام و المسيحية و ما إلى ذلك" (٣٦) و إن فكرة غاندى عـــن الدين لا تشاطر ميزات دين منظم مثل الدوغماتية و الطقـــوس و الخرافـــات و التعصب الأعمى، الحقيقة أن دين غاندى بكونه مجرداً من هذه

الاضافات الخارجية لا يمثل اطارا أخلاقيا لسلوكيــة الحيــاة اليوميــة. و لسوء الحظ فان معظم الأشخاص الأذكياء الذين يعترفون بقيمة اطار أخلاقى فى المجال العائلى و الإجتماعى يشككون فى إمكانية تبنيه على صعيد السياسة و يعتبرون السياسة لعبة تفوق فيها النفعية الأخلاقية. إن السياسة ليست للقديسين "هذا ما قال له صديقه تلك (Tilak) عام ١٩١٨م.

لم يقبل غاندى بوجهة النظر المقبولة للسياسة بصفة عامة إذ أن "ستياجراها" بصفته أسلوبا للنضال وضعه غاندى لمحاربة الاضطهاد السياسى و الاجتماعى كان متأصلا فى الأخلاقية. و تحاشى هذا الأسلوب عن الكذب و الغموض و الكراهة و العنف و طلب المعاناة على أيدى الظالمين بدلا من الحاق المعاناة بهم على أساس الافتراض بأنه من الممكن أن يحول عدو اليوم إلى صديق الغد.

لم يكن ستيا جراها "شيئا" بدون الأخلاقية و كان من الممكن أن يخسر غاندى بتبنى هذا الأسلوب كل المعارك و ينتصر الحرب فى نفس الوقت. كانت القيود التى فرضها غاندى بنفسه مصدرا للضجر لدى بعض أنصاره و لكن كان هناك مبرر لديه لتنفيذ تلك القيود. و عندما شن غاندى نضال اللاعنف فى جنوب افريقيا شارك فيه بضعة ألوف من الهنود فى منطقة محدودة تحت إشرافه الشخصى، و لكن نطاق ذلك النضال امتد لحد أن عدد المشاركين فيه بوجه مباشر أو غير مباشر بلغ عدة ملايين. و كان غاندى يفكر دائما فى التدابير الكفيلة باثارة هؤلاء الملايين فى جانب و وقاية حركته من الفوضى و الشغب فى الجانب الآخر، و إنطلاقا من هذا كرسّ كل طاقته لمراقبة شديدة دائبة على الحركة. فلم يقبل بالعمال الصناعيين فى حملته و لم يسمح للفلاحين بالامتناع من دفع الأجور لملاك الأراضى، و أبقى حملته للعصيان المدنى بعيدة من الولايات التى كانت تعيش تحت ظل استبداد الأمراء، و هذه القوانين الداعية لنكران الذات كلها اربكت نقاده الراديكاليين الذين اتهموه بقمع "الروح الثورية" لجماهير الشعب و لكنهم لم يدركوا أن

الاستراتيجية الأساسية لنضال اللاعنف يجب أن تكون مختلفة عن نضال العنف. بالنسبة لغاندى لم تكن هذه مسألة احتلال مركز أمامى من قبل قوة فائقة أو التغلب على العدو بمجرد التفوق العددى، و إنما كان الغرض من هدف "ستيا جراها" تشجيع ممارسة للاستبطان الذاتى بما يؤدى إلى إعادة تكييف العلاقات بين الأطراف المتنافسة و ذلك بدون إثارة الكراهة و العنف. و كان اللاعنف القضية المركزية التى بشأنها لم يكن المهاتما راضيا عن أى مساومة. فقال : إنى سأرحب حتى بالفشل الكامل مع الابقاء على قوة اللاعنف بدلا من الانحراف عنه و لو قيد شعرة من أجل تحقيق نجاح مشكوك فيه" و بما أن الشغل الشاغل عنده كان وضع الحركة تحت مراقبته الكاملة فان غاندى بدأ حملته بمنتهى من الحذر و الاحتراس و قام بتوسيع تلك الحملة نطاقا و شدة بصورة تدريجية لا بصورة طائشة. و أوقف حملته عندما شعر بتسرب العنف و الفوضى إلى الحركة. و شهدت فترة ما بعد الاستقلال انعدام مثل هذا الحذر و الاحتراس بما قد جعل معظم النضالات الجماهيرية صورة زائفة "لستياجراها" الذى كان غاندى أبو عذرته.

و قبل عودة غاندى إلى الهند من جنوب افريقيا بعشر سنوات تحدث "غوبال كرشنا جوكهلى" و الذى أشاد به غاندى كمعلمه السياسى عن ضرورة اعطاء طابع روحى للسياسة، و كان جوكهلى المعروف بنزعته العلمانية الأكيدة على قناعة بأن الهند تحتاج للعناصر التى يمكنها أن تكرس مواهبها و أوقاتها لخدمة البلاد. و تساءل: ما هو المانع فى استغلال تقليد "التضحية بالنفس" من أجل الانعـــاش السياســـى و الاجتماعى للهند. و فكرة نكران الذات من أجل القضايا العلمانية التى أوحت جوكهلى لإنشاء جمعية "خدام الهند" نالت تطبيقا أوسع ليس فى الزاوية الروحية لغاندى و إنما فــــى الحمـــلات السياسيـــة و الإجتماعية التى شنها فى الهند، و كانت لهذه الحركات مدلولات أخلاقية و دينية ضمنية بصورة محتمة أثرت فى المثقفين الهنود المشبعين بالأفكار الغربية و الذين افترضـــوا بتناقض بين العلـــوم

و الدين و اعتبروا كافة الأديان غير منطقية و ظلامية ، و لم يدركوا تماما المدلول الإنسانى العميق و عمومية أفكار غاندى، و اخفقوا فى إدراك الملابسات الفلسفية لتقدم العلوم التى اجتازت الاغلال الميكانيكية و المادية للقرن التاسع عشر، و قد كتب البرت آين استاين (Albert Einstein) العالم الشهير وأحد المعاصرين لغاندى و المعجبين به عام ١٩٣٤م " إن العلماء المعروفين بعمق تفكيرهم لم يكونوا بدون شعور دينى لو أنه كان مختلفا عن تدين الرجل العادى" و لكن العالم يستحوذه شعور بالسببية العامة، و أحاسيسه الدينية تظهر فى شكل اندهاش مصحوب بطرب شديد عند مشاهدة ما يتميز به قانون الطبيعة من إنسجام دال على مستوى أرفع من الذكاء إذا قورن بينه و بين التفكير و العمل المنظم للإنسان فالأخير يبدو إنعكاسا لا أهمية له على الإطلاق.

و أضاف آين استاين يقول إن أحاسيس العالم هذه كانت المبدأ التوجيهى لحياته و فيما يتعلق بأبعاد نفسه من أغلال الرغبة الأنانية، و مثلها كمثل ما سيطر على أذهان عباقرة الدين فى كل العصور" (٣٧) و عد آين استاين غاندى من بين هؤلاء العباقرة، و رأى أن الميزات الأخلاقية للشخصيات الرائدة هى أكثر أهمية، على الأغلب، بالنسبة لجيل و أيضا لمسير التاريخ من مجرد الإنجازات الفكرية"، و أشاد آين استاين بغاندى عام ١٩٣٩م بما يعد أفضل إشادة حتى بعد مرور فترة زمنية طويلة و هى كما يلى.

"زعيم لشعبه غير مدعم بأى سلطـــة ظاهريـــة، سياســى نجاحـه لا يعتمد على براعة أو مهارة تخص الأجهزة الفنية و إنما يعتمد على مجرد قوة الاقناع التى تملكها شخصيته، محارب منتصر احتقر دائما استخدام القوة، كرّس كل طاقاته للنهوض بشعبه و تحسين حظه، رجل واجه وحشية أوروبا بشرف و كرامة الرجل العادى و هكذا ظهر بمرتبة أسمى فى كل وقت." و لا تكاد الأجيال القادمة أن تصدق أن إنسانا مثل هذا بجسده العادى كان موجوداً على هذه الأرض".

و الحاجز العقلى بين الطبقة المثقفة الهندية المتغربة فــى جانب

و غاندى فى الجانب الآخر و الذى كان قائما فى حياته مازال مستمرا حتى الآن بصورة مختلفة و هى عبارة عن عوز غريب للارادة حتى لدراسة غاندى و فهمه. و حتى أن هذا الحاجز قد أسهـــم فـــى تنقيص و تشويه دوره المحورى فى كفاح الاستقلال، و إنه من عادة شائعة لدى الدوائر المعينة إنها تحمل غاندى مسئولية تقسيم البلاد و تتهمه بادخال الطائفية إلى السياسة مما أدى إلى تقسيم الهند.

و أصبح تأييد غاندى لحركة الخلافة موضع نقد شديد لم يكن مبنيا على معلومات كافية و الحقيقة أن تأييده لتلك الحركة فى الفترة من عام ١٩١٩م إلى ١٩٢٢م لم يكن نتيجة لدافع مؤقت أو مبنيا على تقديرات تكتيكية بـل كانت لـه أسباب خاصـــة لم يفهمها أنصـاره و لا نقاده فى كثير من الأحيان، ذلك بسبب التدخل فى أزمة لم تكن من صنعـــه و جعلت ملايين المسلمين الهنـــود على حافـــة اليأس و خيبة الأمل، و أسفر تأييده للحركة عن تحالف بينها و بين حركته لعدم التعاون، و جاء هذا التحالف كمظهر للوحدة بين الهندوس و المسلمين لم يسبق له نظير و لم يُشهد فيما بعد فى شبه القارة هذه. و فى الوقت الذى شجع فيه هذا التحالف العناصر الوطنية فى الهند انه اربك القوة الحاكمة بنفس الدرجة، فلأول مرة إنضم المسلمون الهنود إلى التيار الرئيسى للوطنية الهندية على نطاق كبير، و لكن هذه التجربـة كانت قصيرة الأجل للغاية و انتهت بصـــورة مثيرة للأسف و سبب ذلك يرجع إلى "كمال اتاترك". و بالنسبة للمؤرخ الذى يريد حل الخيوط المعقدة لهذه الفترة فان السؤال المهم ليس لأى سبب وافق غاندى على تأييد حجة المسلمين الهنود نيابة عن الخلافـــة العثمانيـــة؟ و لكنه كيف استحوذت مسألة مصير تركيا و سلطانها على ذهن جيل كامل للمسلمين الهنود؟ و لم يكن الجيل يشتمل على الرجـــال العاديين و انما اشتمل على خريجى الجامعات البريطانية أمثال الدكتـور أنصارى و محمد علي و سيد محمود و خبراء للقانون مثل محمد علي جناح و مظهرالحق و موالين للحكم البريطانى مثل امير علي و آغاخان

الذين كانوا قلقين من المحنة التى وقعت فيها تركيا. و لا أدخل هنا تفاصيل هذا الموضوع حيث قد عالجته بصورة تفصيلية فى كتابى: "غاندى و الوحدة الاسلامية و الامبريالية و الوطنية فى الهند".

و إن إستخدام كلمات مثل "سواراج" و "سرفودايا" و "اهمسا" وقع موقع استغلال لدى العصبة الإسلامية (Muslim League) أثناء حملتها من أجل باكستان بغية أبعاد المسلمين من الكفاح القومى. و كان غاندى يستعمل هذه الكلمات المشتقة من اللغة السنسكرتية لكونها مفهومة بسهولة لدى جماهير الناس. أما الكلمات الانكليزية المترادفة لها أو مصطلحات قانونية و دستورية محضة ذات فحوى علمانى أكثر فكانت مفهومة لدى قلة قليلة من الناس فى المدن و التى اشتملت على المثقفين باللغة الانكليزية، و استغل دعاة باكستان بوجه خاص كلمة "رام راجيا" (حكومة رام) التى استعملها غاندى فى بعض الأحيان لوصف الهدف الذى كان يصبو إليه كفاح التحرير الوطنى، و الكلمة المترادفة لها بالانكليزية هى "اليوطوبيا" (Utopia) و كان الرجل العادى الذى كان غاندى يخاطبه فى كتاباته و خطبه يفهم أنه لا يشير بهذه الكلمة إلى نظام ملكى للحكم كما كان فى الهند القديمة و إنما يشير إلى دولة مثالية خالية من عدم المساواة و الظلم و الاستغلال.

لم تكن إجتماعاته الدعائية تعقد فى معبد و إنما كانت تعقد فى ساحة مكشوفة و يتم فيها تلاوة النصوص الدينية للهندوس و المسلمين و السيخ و المسيحيين و الزرادشتيين و البارسيين و البوذيين و هكذا أصبحت رمزا للإنسجام الدينى و بعد الانتهاء من تلاوة النصوص الدينية كان غاندى يتحدث حول المشاكل التى تعانيها البلاد، و فى الأشهر الأخيرة لحياته و التى شهدت توترا طائفيا شديدا أصبحت إجتماعاته الدعائية رمزا للتسامح و أصبحت خطبه التى كان يلقيها بعد الدعاء بمثابة مؤتمرات صحفية يومية.

و هكذا فان الرموز التى كان يستعملها غاندى لم تعد رموزا هندوسية محضة، فبقيت العبارات الاصطلاحية و تغيرت فحواها،

الأمر الذى فات فهمه نقاد غاندى فى كثير مـــن الأحيـــان، و من بينهـم م. ن روى الذى سخر من نظرته الدينية تجاه السياسة فى المراحل التى كان فيها شيوعيا و انسانيا راديكاليا و لكن اعترف فيمابعد بأنه لم يتمكن من الكشف عن النظرة العلمانية لغاندى الكامنة وراء المصطلحات الدينية، و بأن رسالات غاندى هـــى بطبيعتها أخلاقيـــة و إنسانيـــة و عالمية" (٣٨).

أما فيما يتعلق بمسئولية غاندى المزعومة عن تقسيم الهند فاكتفى بالقول بأن أحداً لم يبـــذل جهداً أكبـــر منه لمنع تقسيم البـــلاد و التخفيف من وطأة نتائجه، ففى مرحلة خطيرة عام ١٩٤٦م كان التوتر و العنف الطائفى يتصاعد فيها ذكر غاندى استراتيجيته للبروفسور ن. ك. بوس ، الذى اشتغل لديه كسكرتير فقال : "إن السياسة مسئولة عن تقسيمنا إلى الهندوس و المسلمين و إنى أريد تخليص الشعب من هذه الورطة و تمكينه من العمل على أرض الواقع حيث يكون الشعب شعباً، و لذا فان ندائى ليس موجها إلى الهنـــدوس أو المسلمين و إنما هو موجه إلى الإنسان العادى الذى من واجبه أن يحافظ على نظافة قريته و ينشئ المدارس لأطفاله و يتخذ خطوات أخرى عديدة لتطوير العيش".

لم يشارك غاندى فى المفاوضات النهائية حول تحويل السلطة إلاّ بصورة لا يعبأ بها و لكن معارضته لتقسيم البلاد هى سرّ مكشوف. فأعلن قائلاً "إننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً متماسكا، فبينما تعمل السلطة البريطانية فى الهند حتى الآن ، إن وظيفتها ليست تغيير خارطة الهند، و كل ما يتوجب عليها هو أن تنسحب و تخرج من الهند بصورة منظمة أو ربما بطريقـــة فوضوية فى الموعـــد المحدد أو قبلـــه". و نفس العنف الذى كان فى رأى نهرو و باتيل وغيرهما من زعماء حزب المؤتمر و الحكومة البريطانية قد استحدث ظروفاً قاهرة لتقسيم البلاد كان لدى غاندى حجة قوية ضد التقسيم و هى أن القبول بالتقسيم مخافة حرب مدنية كان معناه الاعتراف بأنه يمكن الحصول

على كل شيء باثارة العنف الجنوني بدرجة ملحوظة، و أعتقد غاندى أن التوتر الطائفي مهما بلغ من الشدة عـام ١٩٤٧م كان مرحلـة عابـرة و لايجوز لبريطانيا أن يفرض التقسيم على "الهند التى أصيبت بنوبة مؤقتة من الجنون - و اصراره على السلام قبل إنشاء باكستان لم يكن مقبولا لدى محمد علي جناح و العصبة الاسلامية بحجة أن السلام في رأيهما مستحيل إلى أن يتم إنشاء باكستان.

و لا يعرف إلاّ قليل من الناس بمساهمة غاندى العظيمة في مفهوم العلمانية في الهند. و رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة صرّح بأنه يعارض أى إقتراح بأن يكون هناك دين للدولة حتى لو كان الشعب الهندى بالجملة يعتنق ذلك الدين، و إنه كان يعتبر الدين مسألة شخصية. و قال لبعثة تبشيرية: "إن الدولة سترعى شئونك العلمانية و الصحية و ما إليها بدون أن تكون لها صلة بدينك أو بديننا" (٣٩).

و القرار الصادر عن مؤتمر كراتشي عام ١٩٣١م حول الحقوق الأساسية أكد مبدأ الحرية الدينية و أعلن " إن الدولة ستقف موقف الحياد بخصوص كافة الأديان". و هذا المبدأ نال مكانا في دستور الهند المستقلة حتى بعد أن فازت العصبة الإسلامية في حملتها من أجل تقسيم البلاد على أساس الدين و لاحظ لويس فيشر (Louis Fischer) الكاتب الأمريكي لسيرة حياة غاندى التناقض الغريب المتمثل في أن محمد علي جناح الذى نشأ كوطني علماني أيام شبابه و قلما كان يهتم بالدين أقام دولة على أساس الدين و إن غاندى رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة عمل على إنشاء دولة علمانية. (٤٠)

تلخيص و تعريب : د/زبير أحمد الفاروقي

الهوامش :

١ـ مارغريت تشترجي " أفكار غاندى الدينية، لندن ١٩٨٣م، ص:٩٠.
٢ ـ هـ ـ مونتغومرى هايد . اللورد ريدنغ ، لندن ١٩٦٧م، ص٣٥٢٠
٣ ـ استيفين هاى Jain Goals and Disciplines in Gandhi's Pursuit of Swaraj
٤ ـ راغا فان أير، الكتابات الأخلاقية و السياسية للمهاتما غاندى ج : ١، لندن ١٩٨٦م ، ص . ٤٦ ـ ١٤٥
٥ ـ نفس المرجع ، ص ١٥٢
٦ ـ اغيها ننداً بهارتى "تفسير غاندى لغيتا".
سينيارائين راى "غاندى و الهند و العالم"، ملبورن ١٩٧٠م، ص ٦٣ ـ ٦١
٧ ـ صحيفة هارى جان ، عدد ٢٨ سبتمبر ١٩٣٥م
٨ ـ غاندى إلى مون جى ، ١٤ مايو ١٩٢٧م
٩ ـ س ـ ر ـ مهروترا ، ظهور حزب المؤتمر الوطنى الهندى، دلهي ١٩٧١م ، ص ٢٥
١٠ ـ نفس المرجع ١٢٦
١١ ـ انديان استيتسمان ، ١٣ ديسمبر ١٨٧٢م
١٢ ـ اندريو فرارير بين الأمراء و الفلاحين الهنود، لندن ١٩١٢م ص ٢٨٠
١٣ ـ صحيفة هارى جان عدد ٣ اكتوبر ١٩٣٦م
١٤ ـ محموعة كتابات المهاتما غاندى (CWMG) ، ج ٣٤ ، ص ٣٤
١٥ ـ غاندى إلى فى ـ م ـ تاركوندى ، ٣٠ اكتوبر ١٩٢٦م
١٦ ـ غاندى إلى دهان غوبال موكرجى ٢٩ يوليو ١٩٢٦م
١٧ ـ صحيفة هارى جان ، عدد ١٩ أغسطس ١٩٣٩م
١٨ ـ راغا فان أير ، الأفكار الأخلاقية و السياسية لغاندى ، نيويورك ١٩٧٨م، ص ٢٨.
١٩ ـ ينڠ انديا (الهند الشابة) عدد ٧ مايو ١٩٢٥م
٢٠ ـ ن ـ ك ـ بوس أيامى مع غاندى ، كلكتا ١٩٧٤م ، ص ٢٢٠
٢١ ـ مارغريت تشترجى أفكار غاندى الدينية ، ص ٨٨
٢٢ ـ هوريس اليكزندر CONSIDER INDIA ، لندن ١٩٦١م، ص ٧٥
٢٣ ـ صحيفة هارى جان ، عدد ٢٠ ابريل ١٩٣٥م
٢٤ ـ ينغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢١ اكتوبر ١٩٢٧م
٢٥ ـ نفس المرجع السابق عدد ١٤ اغسطس ١٩٢٤ م

٢٦ ـ CWMG ، ج : ٦٤ ص : ٣٩٧

٢٧ ـ نفس المرجع السابق ، ص : ٣٩٨

٢٨ ـ ينغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢٠ فبراير ١٩٨٠م

٢٩ ـ CWMG ج ٢٤ ، ص: ٥٢٧

٣٠ ـ م ـ سلادى ، The Spirit's Pilgrimage ، ص . ١٧١

٣١ ـ CWMG ج ٦٤ ، ص : ٣٩٩

٣٢ ـ الرأى الهندى ٢٦ اغسطس ١٩٠٥م

٣٣ ـ CWNG ، ج ٤ ص . ٣٧٧

٣٤ ـ ينغ انديا (الهند الشابة) ١٢ مايو ١٩٢٠م

٣٥ ـ نفس المرجع السابق ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٤م

٣٦ ـ صحيفة هارى جان ، عدد ١٠ فبراير ١٩٤٠م

٣٧ ـ البرت أين استاين . الأفكار و الآراء ، نيو دلهى ١٩٨٨م، ص: ٤٠

٣٨ ـ دينس دالتون . "غاندى و روى : التفاعل بين الأيدولوجيات فى الهند" ص : ١٦٦

٣٩ ـ صحيفة هارى جان عدد ٢٢ سبتمبر ١٩٤٦م

٤٠ ـ لويس فيشر : حياة المهاتما غاندى ، لندن ١٩٥١م ، ص : ٤٣٠

المهاتما غاندى:
روح الشعب الهندى وضمير الانسان

بقلم : فام فان دونغ (*)

الهند العظيمة مهدللحضارة الإنسانية و أرض للملحمتين الخالدتين و هما "رامايتا" و "مهابهارتا" و للمبادىء الفلسفية الغنية والإكتشافات العلمية الثمينة و عبر تاريخها الطويل أنجبت الهند شخصيات عظيمة رجالا و نساءا فى شتى المجالات وفى القرن العشرين طلعت على أفقها شخصية عظيمة تدعى المهاتما غاندى .

كان المهاتما غاندى قائدا عظيما للشعب الهندى ستبقى حياته وآثاره منارة رشد للأبد حيث كان قد كرّس حياته للمثل التى ظل يتابعها بإطراد ، فقال "إنى سأجتهد لجعل الهند بلدا تشعر فيه الجماهير الفقيرة بأنه بلدها حيث يوجد لها صوت مسموع و مجتمع بدون صفوة و مفلس ، بلد تعيش فيه كافة الشرائح بالوحدة و الحب و حيث تحظى المرأة بحقوق متكافئة مع الرجل

إن المهاتما غاندى رمز للوطنية الهندية و روح الإستقلال . فشهد قوة الإتحاد القومى فى الكفاح من أجل الإستقلال ، و بالتالى أيد فكرة اثارة حركة جماهير ية تترسخ جذورها بالدرجة الرئيسية فى الأرياف و تضم فى بادىء ذى بدء أفقر العناصر للشعب ، و بفضل سذاجته

---

*مستشار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ، رئيس الوزراء السابق لفيتنام .

وتواضعه الطبيعى حظى بتأييد اغلبية سكان البلاد مما زاده عظمة ونفوذا. ولو أنه تلقى تعليمه فى بريطانيا و اشتغل فى جنوب أفريقيا لربع قرن (١٨٨٨ - ١٩١٤ م) أنه غيّر نفسه بعد العودة إلى وطنه فترك اللباس الانكليزى و اختار لباسا قوميا بسيطا يصنعه الفلاحون الهنود من القطن. وفى جنوب أفريقيا كافح غاندى مكافحة دائبة من أجل مصالح الهنود فى ذلك البلد. و عندما عاد من جنوب أفريقيا عام ١٩١٤م مع الخبرة التى اكتسبها فيها تجول غاندى فى طول الهند و عرضها لدراسة الجوانب المختلفة لحياة الشعب الهندى ، ذلك لتعبئتهم و بعث روح الثقة و القوة فيهم و لتوحيد صفهم ، و نصحهم غاندى باعتماد نمط ساذج للعيش و معاملة الرحمة المتبادلة فيما بينهم. و نتيجة لذلك لم يعد الثرى يتباهى بثروته و أصبح يظهر نفسه كرجل عادى فى اللباس على الأقل . وهكذا شاطر غاندى حياة الرجال العاديين و تحدث بلهجتهم و لغتهم و وقف إلى جانبهم فى السرّاء و الضّراء. و اعتقد غاندى " أن الهند تسكن فى قُراها لافى مُدنها. و عندما سأنجح فى تخليص الأرياف من فقرها سوف أكون قد حصلت على "سواراج" (الإستقلال)".
و قبل ذلك كان حزب المؤتمر حزبا للصفوة ، ولكن بعد أن بدأ المهاتما غاندى نشاطه أصبح الحزب منظمة شعبية كبيرة ذات المعنويات الرفيعة و مستعدة لتطبيق مثله فى الحملات المختصة بإستعمال السلع المصنوعة محليا (سواديشى عام ١٩١٨م) و الإضراب العام فى ١٩١٩م و عدم التعاون (١٩٢٠م) و الإستقلال الكامل للهند ١٩٢٧ ، و مسيرة الملح عام ١٩٣٠م . وعمل غاندى متمسكابشدة بمقتضيات نصحه و إرشاده وصار هكذا مثالا رائعا و قدوة للشعب ، فكان يجلس بجانب المغزلة و ينسج القماش لإستعماله الشخصى ، كما أنه بنفسه قاد مسيرة إلى البحر من أجل انتاج الملح.

وعلى العكس من الأيدولوجيين الأسبقين تميز غاندى بقلق بالغ وعطف كبير تجاه المنبوذين ، فأوجد الترابط بين قضية التحرير القومى للهند و حق المساواة للمنبوذين الذين لا ينتمون إلى أى طائفة

و كانوا بالدرجة السفلى من السلم الطبقى و الطائفى فى المجتمع الهندى السابق و كانوا يشكلون قـوة هامـة لايمكن الاستغناء عنـها فى مسيرة الثورة. فكان يقول : "إنى أعتقد أن محو المنبوذية أقوى عامل فى جهودنا لتحقيق الإستقلال" و كان يدعوهم عطفا ورحمة "الهارى جان" (أبناء الله).

وكان لتعاليم المهاتما غاندى أثر عميق على الهنود من كافة مجالات الحياة فوقفوا صفا واحدا فى حركة قوية هزت الحكم الاستعمارى البريطانى فى الهند، و نهائيا فى عام ١٩٣١م اضطر الحكم الاستعمارى البريطانى لأن يقبل بدورحزب المؤتمر و وجه الدعوة إلى المهاتما غاندى لحضور مؤتمر المائدة المستديرة فى لندن لمناقشة موضوع الإستقلال للهند ، فدخل المهاتما ممثلا عن الشعب الهندى قصر اللورد اروين (LORD IRWIN) و هو يرتدى اللباس الهندى البسيط الذى يدعى "دهوتى" ، وفى قلب العاصمة البريطانية الرائعة شجب هذا "الناسك العارى" الإستغلال الوحشى للهند من قبل الاستعمار البريطانى ، و فى الوقت الذى كرّس فيه غاندى حياته الكاملة للهدف الوحيد و هو إستقلال الهند و حريتها كان يتمنى أن تحظى الشعوب الأخرى فى العالم با لإستقلال و الحرية ، و أكد على أن حرية الهند يجب أن تكون مرتبطة بحرية البلدان الأخرى فى العالم. و قال غاندى . "إذا كنت اتمنى الحرية لبلدى فلا أتمنا ها لأننى بحكم انتمائى إلى بلد يسكنه أحد اخماس الجنس البشرى قد استغل عناصر عرق خاص علـى الأرض أو حتى فردا واحدا منه ، و لا أستحق تلك الحرية إذا لم أتمنى ولم أطلب الحق المتساوى لكل شعب أخر ضعيفا كان أو قويـا فى نفس الحريـة". و كان يصبو إلى أن يرى البشرية بأجمعها فى عيشه تتميز بالسـلام و التكافؤ و يحب الناس فيها بعضهم البعض لكى يتسنى إزالة بذور الحرب عن العالم".

و إنه كهندوسى مازال يتصدى للتمييز على أساس الدين و قال: "إن علاقتى بجميع الأديان قبل علاقتى مع الهندوسية و جميعها

تستحق إحتراما متساويا"و هذه الحقيقة هى التى قام بنقشه الامبراطور أشوكا على حجر فى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ، و كان يفهم منها أن أحدا لايعبد دينه ما لم يعبد ديانات غيره من الناس.

و ورث جواهر لال نهرو الأفكار العظيمة للمهاتما غاندى و تشرب فى نفس الوقت من التقاليد الفلسفية للهند فاستطاع بذلك أن يعطى الشعب الهندى مصدرا جديدا للحيوية و أن يخطط السبيل نحو الرخاء و القوة لبلاده - و إذا كان المهاتما غاندى شعار الكفاح من أجل إستقلال الهند كان جواهر لال نهرو بناءا للهند الحديثة. وكان الاثنان رجلين عظيمين اندمجا فى المصلحة العامة للهند و تجسيدا للمستوى الأعلى من الكمال بما تفخر به الهند اليوم و غدا.

و إن ذكرى مرور ١٢٥سنة على ميلاد المهاتما غاندى تتيح لنا فرصة للتأمل عن شخصية قائد لامثيل له للشعب الهندى و عن إتجاهين هامين اعطاهما للانسانية و هما الحصول على الإستقلال و الحرية من السيطرة الأجنبية و التمييز العنصرى و الإجتماعى و الإقتصادى بكافة أشكاله. و كما لاحظ باحث و سياسى هندى ، ب - شيفاراؤ (B. Shiva Rao) " إن غاندى توقع بصدور ميثاق الأمم المتحدة و البيان العالمى حول حقوق الإنسان فى هذا السياق".

و منذ مدة طويلة قد أصبحت أسماء المهاتما غاندى و جواهر لال نهرو و انديرا غاندى معروفة لدى كل فيتنامى باعتبارهم رموزا خالدة للصداقة المستديمة بين الشعبين الهندى و الفيتنامى. و أننا وأجيالنا القادمة ستكون مدينة بالشكر للقيادات البارزة لكلا البلدين المتمثلة فى المهاتما غاندى و جواهر لال نهرو و هوتشى منه الذين أسهموا بصفة لايستهان بها فى إرساء الأسس الكفيلة بازدهار الصداقة بين فيتنام و الهند ، و ازدادت هذه الصداقة توثقا بفعل الزيارة التى قام بها الزعيم الراحل جواهر لال نهرو لفيتنام عام ١٩٥٤م على أثر الإنتصار التاريخى لـ دين بين فو (Dien Bien Phu) و زيارة الرئيس هوتشى منه لأرض الهند العظيمة فى فبراير ١٩٥٨م. ومازالت الأهداف

المشتركة و سوف لا تزال تربط بين الهند و فيتنام ، ألا و هى الإستقلال و الحرية و الرفاهية و السعادة لشبعى البلدين مما يكون فى مصلحة الصداقة و التعاون بينهما والسلام و التنمية فى كافة أنحاء العالم.

الحقيقة أن الإنتصار العظيم الذى حققه الشعب الهندى فى كفاح الإستقلال تحت قيادة المهاتما غاندى هو انتصار الانسان الذى قد شجع و أثار البلدان الأخرى و زادها قوة و ثقة فى مسيرتها نحو الإستقلال.

و لو أن الباحثين والقواد فى الهند وغيرها من الدول كتبوا مئات الكتب و المقالات حـول المهاتما غانـــدى أنهم لم يتمكنوا بعـد من تقييم خدماته و جهوده تماما ، و حقا قالت.رئيسة الوزراء الراحلة انديرا غاندى : "سوف لا نتمكن لعقود زمنية عديدة من تقدير مدى ما اداه من خدمات للهند و الجنس البشـرى بأجمعه". الحقيقة أن حياتـــه و جهوده تحمل رسالة خالدة للانسانية.

تعريب : د/ سهيل أحمد الفاروقى

ماذا أراد غاندى بساتياجراه (اللاعنف)

بقلم : ارون غاندى

كان موهان داس كرم تشاند غاندى يعتقد أن ساتياجراه (اللاعنف) يبدأ من النفس، فقد كتب: " إذا لم يطق المرء أن يمارسه فى البيت فلن يكون قادرا على ممارسته بأية حال". لذا فإن اللاعنف منهج حياة لدى غاندى جى. و كان يرى أن التفوق فى الحياة بدون السمو فى الأخلاق لا طائل تحته. و كان على قناعة بأنه يجب أن يبحث الناس عن اتزان عادل بين المادية و الأخلاقية لأجل إيجاد مجتمع عادل.

وفى عام ١٩٤٦م، حينما كنت ابن إثنى عشر عاماً ، عشت مع جدى لأكثر من سنة ، و آنئذ لم أكن أبلغ من العمر بحيث يمكن لى أن أدرك عمق فلسفته، ولكن جدى كانت له طريقته الخاصة لإستخدام الحوادث اليومية لإيضاح ما كان يريد أن يعلمنا إياه. وقد كنت سعيدا من جهتين، و ذلك أن أبى مانيلال (MANILAL) وأمى سوشيلا (SUSHILA) كانا قد كرّسا حياتهما لتعزيز حركة اللاعنف التى كان بدأها غاندى جى فى جنوب افريقيا ، الأمر الذى هيّأ لى فرصة إضافية لأدرك عن كثب كيف يمكن أن يصبح اللا عنف جزءاً من حياة المرء؟

إن أكبر ماساة هى أننا نتناول غاندى جى إما بصورة بسيطة أو دوغماتية ، مع أنه قال : "إننى لا أترك خلفى أى عقيدة " ، وحتى أنه أعرب مرة عن أمنيته فى أن تسلّم كتاباته كلها إلى النار مع جثمانه. إن فلسفته عن الحياة كانت تقوم أساسا على الحقيقة ، والفطرة

السليمة، فكان من الطبيعى أنه ألّح على أن تعدّل فلسفته وأن لاتشوه أو تحرف . فإن كل شيء يبقى راكداً يفسد ويتعفن لامحالة ، وكما يصح هذا عن الطعام يصح أيضا عن الفلسفة. فلا داعى لنا لأن نظل متمسكين بالمغزلة والقطان والنباتية بصفتها دواء لجميع الأعراض والأمراض التى أصابتنا فى الهند.

قال غاندى جى : "إن الاله يتراءى للجائع فى صورة الخبز". وبينما نحن نجرى وراء التوافة المادية ولانعير إهتماما للأخلاقية والفضيلة فإن الذين لايجدون ما يقيم أودهم لن يستمعوا إلى المواعظ".

وقال معربا عن أ سفه إن الناس وجدوا من الأنسب . "أن يقتفوا أثرى فى حياتى، و أن يعبدونى بعد مماتى، ولكن لم يتيسر لهم أن يجعلوا قضيتى قضيتهم . إننا نؤلّه عظماء الرجال ، ونشوه فلسفتهم، ونتهرب بسهولة عن مسئولياتناتجاه المجتمع الذى يمدنا بأسباب الحياة".قال غاندى جى: "إن المادية والفضيلة مرتبطتان ارتباطاً معكوساً، فنجاح إحداهما يسفر عن فشل الأخرى"

وهنا عدة مصطلحات متصفة بالإطلاق فى فلسفته حول اللاعنف لايمكن غض النظر عنها. إن الحقيقة المطلقة ، والحب المطلق ، والنظام المطلق، والعدالة المطلقة هى أربعة دعائم أساسية تقوم عليها فلسفة نبذ العنف. وفوق ذلك إن نبذ العنف فلسفة إيجابية وليست سلبية.

إن فلسفته يمكن أن تفهم بصورة أحسن فى سياق العنف الذى نمارسه صباح مساء. فقد قسّم غاندى جى العنف إلى شكلين : ظاهرى وغيرظاهرى . إننا نعنى بالعنف الظاهرى المتمثل فى الحروب وحوادث القتل والإغتصاب ومظاهر العنف الظاهرية التى لا تعد ولاتحصى. وما نغفله هو العنف الغير ظاهرى مثل الاضطهاد والاستغلال والتميز والكراهية والغضب وملايين الطرق البارعة التى يعرب بها أحدنا كراهيته تجاه الآخر.

إن العنف الغيرظاهرى يسبب الغضب والكراهية ، وهما بالطبع يتمخضان عن العنف الظاهرى . ومن هنا يمكن أن نسعى حتى يوم القيامة لإيجاد عالم خال من العنف الظاهرى ، ولانستطيع أن نظفر بأى درجة من النجاح مادمنا نتجاهل مصدر العنف. فقد قال غاندى جى :

"إن عدم نشوب الحرب لايعنى أن الناس يعيشون بوئام وانسجام ، فالعنف الخفى لايزال يلعب دوره البغيض بصورة غير مرئية ، وحينما يبلغ ذلك حدا لايمكن احتماله ينفجر العنف الخفى فى عنف ظاهرى .

إن الغضب مصدر معظم حوادث العنف ، خفيا كان أم ظاهريا. والغضب أيضا عاطفة جياشة ، و هو للبشر كالنفط للسيارة ، فكما أن سيارة لن تتحرك بدون البترول كذلك لايمكن حث الناس على شىء بدون الغضب. غيرأنه كمايجب أن يكون النفط صافيا حتى يمكن للمحرك أن يعمل بسهولة كذلك يجب أن يكون الغضب بناء حتى يوجد حلا للمشلكة التى تسبب فى الغضب.

وفى عدة من مواعظه قارن غاندى جى بين الغضب والكهرباء. وقال إن الكهرباء طاقة هائلة ، حينما تسقط علينا بشكل الرعد تؤدى إلى الموت والهلاك ، ولكننا نقوم بتسخير هذه الطاقة نفسها ونستجلبها إلى بيوتنا لصالح البشرية. ورغم أننا نستجلب الكهرباء إلى بيوتنا لايسعنا أن لانحترمها. فالغضب يمكن أن يكون باعثا على الدمار إذا ترك حبله على غاربه أوالبناء إذا أمكن توجيهه إلى ما فيه صلاح البشرية وخيرها.

إن قتل الناس أو تدمير الممتلكات ليس حلاً لأى مشكلة ، بل إنه يزيد من المشكلة ويجعلها تستمر لأجل غير معلوم. إن عدم التسامح القائم بين الهندوس والمسلمين والعصبيات الطبقية هى من المشاكل الهندية التى لم يوجد لها حل بعد. ويزخر التاريخ بقصص العنف الطائفى والطبقى الذى يتكرر فى فترات نظامية ، فهل إراقة الدماء هذا مساعد على إيجاد حل للمشكلة ؟ لا ، ولكنه ترك للأجيال القادمة تاريخاً لايحسد عليه لوحشية الإنسان ضد أخيه الإنسان.

كان غاندى جى يؤمن بوحدة الناس كافة بغض النظر عن طبقتهم أولونهم أوعقيدتهم أو جنسهم أو أى فارق خفى يمكن أن نحدثه. والذين عاشوا منا معه يعرفون أن أدعيته صباح مساء كانت تتضمن تراتيل ور دت فى الكتب المقدسة للهندوس والمسلمين والبارسيين والنصارى والديانات الأخرى. وكان يعتقد بإخلاص بأنه يجب أن يتعلم الهنود لصالحهم ولصالح بلادهم، احترام وتقدير الخلافات المتواجده فى المجتمع.

ولم يفعل شيئاً قط بمحض أنه بدا له لفتة نبيلة.

وحينما أعلن أن الطبقات المندرجة فى ملحق الدستور الهندى يجب أن تدعى "هاريجانز(HARIJANS) لم تكن"الرمزية" هى مادفعته إلى ذلك ، بل إنه أحدث ثورة كبيرة. فقدأخفقنا نحن فى استيعاب ما قال أو أهملنا إيضاحاته عن قصد. فقد قال : إن المنبوذين قد اكتسبوا لهم الحق فى أن يسموا بـ هاريجانز(أبناءالله) بما عانوه من ظلم واضطهاد ، وأما سائر المجتمع الهندوسى فسوف ينال حق تسميته بهاريجانز بعدما يكفر عن الإضطهاد والعدوان الذى مارسوه."

إن الجملة الأخيرة فى غاية من الخطورة. إنه يتصور مجتمعا هندوسيا للهاريجانز خاليا من أى إنقسام طبقى. وإذا لم تثمرهذه الثوره نتيجتها المرجوة فليس ذلك خطأ غاندى جى بل إنه خطأ نا نحن حيث ماقضينا حياتنا وفق توقعاته.

وفى عظة أخرى أوصانى غاندى جى بأن أقوم بتنمية فكرى مثل حجرة ذات عدة نوافذ مفتوحة ، و دع النسيم يدخله من سائر الجهات ولاتسمح له بأن يطير به. ومن الواضح ماكان يريد أن يقول : فإن أى شخص يملك ذهنا مغلقا سيواجه نفس المصير الذى يلاقيه إذا ما كان فى حجرة محكمة السّد بدون أى فتحة. كلاهما يفسدان ، إن ذهنا فاسدا فى جسم سليم يكون ائتلافا مؤديا إلى الهلاك.

وعلّمنى غاندى جى أن أكون فخوراً بتراثى المجيد وأحترم وأفتخر بتراث الآخرين. إن الهندوسية أكثر النظم العقائدية تسامحا وبعدا عن العنف فى العالم. إننى أتردد فى أن أدعو الهندوسية ديانة ، وذلك لأنها تسمو على الطقسية وتسمح لأتباعها أن يضيفوا إليها من حسنات المصادر الأخرى. إنها نظام عقائدى وحيد لايرضى بالدوغماتية ويتيح للفطرة السليمة النمو والإزدهار.

ولكن مما يبعث على الأسف أن المجتمع الهندوسى اليوم مثله كمثل أسرة هندوسية غير معقولة تتخاصم على اللون الذى تطلى به جدران البيت. فهم منقسمون بين من يريدون طلاء جديدا لتغيير اللون وبين من يريدون هدم البيت ليمكنهم من تغيير اللون.

وقال غاندى جى : لن تظفر الهند بالإستقلال بالمعنى الحقيقى

للكلمة ما لم يقد الناس بأنفسهم ويجعلوا القادة يتبعونهم. إن الهند ليس شعبا يتكون من خروف بل من أناس مسئولين يتفكرون. ولم يعن غاندى جى "الاستقلال" بالمفهوم الذى ينم عن الدمار. نحن لن نكون "مستقلين" مالم نكسر أغلال الغضب والكراهية والعصبية.

وذات مرة قال غاندى جى على سبيل المزاح إنه يتمنى أن يعيش ١٢٥سنة. وذلك أنه يريد إنجاز أمور كثيرة ولن يتحقق حلمه إلاّ بعد ١٢٥سنة. وما كان حلمه ياترى ؟ تحدث غاندى جى فى كتابه "الهندالتى أحلم بها" (India of My Dreams) عن بلد يملك تراثا مجيدا ويستطيع أن يقود العالم فى مجال الأخلاق والفضيلة. وكتب فيه عن بلد يعم فيه السلام والوئام بين أناس مختلفين، وهو (رام راجيا) حكومة إلاهية أصلية.

وبعد مضى ١٢٥سنة ينقسم العالم اليوم بين من يعتقدون أن غاندى جى كان قديّسا و من هنا كان غير واقعى ، وأخرين يرون أنه كان حالما فلم يكن واقعيا ، والواقع أنه لم يكن هو أو فلسفته على خطاء، بل إنما الخطأ هو خطأنانحن. و ذلك أنه جعل آرائه تقوم أ ساسا على الإفتراض بأن فى البشر عناصر طيبة وأنهم يستطيعون أن يرتفعوا إلى مستوى توقعات رفيعة. وفى نهاية المطاف يجب أن نوجه إلى أنفسنا سؤالا وهو وثيق الصلة بالموضوع لدرجة كبيرة. : " أ نحن كما توقع غاندى جى بأن نكون أم لسنا كذلك؟". وحينمانجيب على هذا السؤال بصدق فسوف نكون قد أجبنا على السؤال المهم وهو: ألاتزال فلسفة غاندى ذات صلة لحد اليوم؟

تعريب : ولى أختر الندوى

فكر غاندى و أهميته

بقلم : القاضى فيليب ادوارد أرتشر

فى عام ١٨٦٩م ولد وطنى هندى اشتهر بإسم موهان داس كارام تشاند غاندى ، و حتى اغتياله عام ١٩٤٨م كان له نفوذ كبير لانظير له فى تنمية شبه القارة الهندية من النواحى السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية، و يبدو أنه ليس من الصدفة بل المواطن العادى للهند الذى قدر إخلاصه و عزمه و تصميمه لتحسين حياة الأميين والمعدمين نسى الجزئين الأولين لإسمه و فى الحقيقة أنهم اعتبروه قديسا و منحوه لقب المهاتما الذى يعنى " الروح العظيمة". و يقول عنه المؤرخون إنه سافر إلى لندن و هو فى التاسعة عشرة من عمره لدراسة الحقوق. و تخرّج هناك كمحام و عاد إلى الهند ليزاول مهنة المحاماة بالمحكمة العالية فى بومبائى.

وفى عام ١٨٩٣م، دعته شركة تجارية هندية إلى جنوب أفريقيا فحزن بماشاهده و ارتبط بالحركات المعارضة للقيود التى فرضتها حكومة جنوب أفريقيا على هجرة الهنود إلى ذلك البلد. و إن سياسة التمييز العنصرى لم تبدأ فى عام ١٩٤٨م بل يعود تاريخها إلى بداية هذا القرن. واستاء البويريون و البريطانيون من تدفق الهنودإلى الساحل الشرقى لجنوب أفريقيا و خاصة إلى منطقة ناتال(NATAL) و المناطق المجاورة لها. وشن غاندى كفاحا لأجل القضاء على المظالم و التمييز الفاحش ضد هؤلاء الهنود. وأثناء فترة إقامته فى جنوب

أفريقيا كان التميز العنصرى فى تصاعد مستمر. و منذ ١٨٩٣م حتى ١٩١٣م ، مافتأ غاندى يؤيد مطالبة إخوانه الهنود بحقهم المتساوى فى الجنسية و كان معظم هؤلاء الهنود تجارا صغارا أو من سلالة العمال المهاجرين.

و إن غاندى دعا إلى السلام و فى فلسفته هذه للسياسة قام بنشر اللاعنف لأجل تحقيق أهدافه السياسية و فى إطار هذه النظرية اختار النضال السلمى مع العدو وعدم التعاون معه بدلا من التعذيب و الإضطهاد. و كيف استطاع الدكتور الأفريقى الأمريكى مارتين لوثر كينغ أن يحصل على الحقوق المدنية لإخوانه السود فى الستينات؟ إنه حصل عليها عن طريق اللاعنف و المظاهرات السلمية و عدم التعاون مع أولئك الذين قاموا بممارسة سياسة التمييز العنصرى . والعصيان المدنى لا يعنى العصيان مع العنف ، و هو مظهر خارجى لثورة الانسان ضد الظلم و الإهانة. أن الدكتور مارتين لوثر كينغ تشجع و استلهم لحد كبير من تعاليم المهاتما غاندى.

لايواجه العالم اليوم نزاعا عالميا نظيرما واجهه فى الحربين العالميتين ، بل يعانى نزاعات محلية و إقليمية نشأت نتيجة تعنت السياسيين وأطماع الديكتاتوريين و الطغاة التى لا يكبح جماحها ونشأت كذلك من عدم التمسك با لإتفاقات التى يتوصل إليها القيادات العالمية، و لقد أدركت البشرية أن هذه النزاعات لا يمكن حلها بالحرب ، بل بالمفاوضات السلمية بين الأطراف المعنية نفسها ، أو عن طريق الوساطة ولذا فإن هيئة الأمم المتحدة منوطة بمهمة اقرار السلام ، وذلك بمساعدة قوات حفظ السلام، أو عن طريق الدعم الانسانى فى العالم أجمع.

و بعد عودته إلى الهند قام غاندى بشّن جهاده للحكم الوطنى فى الهند، فصار شوكة فى جسم الحكومة البريطانية، و أنه لن يؤيد العنف إذ كان مقنعا تمام الإقناع بأنه بفلسفته لعدم التعاون بدون عنف يستطيع أن يحقق الإستقلال لوطنه ، و كان له تأثير فريد فى تشكيل

المؤتمر الوطنى الهنـــدى إلى أن حَوّل مسئوليته إلى الآخريـــن و من بينهم جواهر لال نهرو.

وإن تعاليم غاندى بعد ١٢٥عاما لميلاده قد أصبحت قابلة للتطبيق ليست فى الهند فقط بل فى العالم كله.

ولقد جلبته مقالاته وتصريحاته المبكرة سخط أعدائه و نقمتهم و لكنه كان مفكرا مرنا و براغماتيا ، إذ لم يكن يتردد في تكييف آرائه فى ضوء المستجدات الأخيرة و لقد كان فى بداية حياته السياسية يعارض إستخدام الماكينات بمايسىء إلى الصناعات المنزلية و لكنه استطاع أن يعدّل آرائه فأيد إستخدام التكنولوجيـا العلمية بشـرط أن لا تتضرر بذلك الجماهير الريفية ، و إنه كان يعتبر حضارة الهند و ثقافتها مقدسة و لم يشجع اقتحام الحضارة و الثقافة الغربية فى الهند ، وأنه كأى وطنى وجد الحضارتين متعارضتين وأكد على ضرورة الحفاظ على الحضارة المحلية.

و قد كان نضال غاندى لأجل تحرير الهند بداية لنهاية الاستعمار فى القرن العشرين ، إذ نالت مستعمرات عديدة فى الشرق الأقصى إستقلالها من استعمار الأوروبيين و انتشرت هذه النزعة إلى أفريقيا بعدالحرب العالمية الثانية فبدأ الساحل الذهبى تحت زعامة الدكتور كوامى نكروماه نضاله للإستقلال فتحقق له النجاح.(كأول دولة أفريقية) فى عام ١٩٥٧م. و حركة إزالة الاستعمار لم تتوقف إلى هذا الحد بل عمت القارة الأفريقية قاطبة. و أن فلسفة غاندى للاعنف و عدم التعاون أوحت فى جنوب أفريقيا حركات ضـد التمييـــز العنصـــرى و التى قادهـــا الأسقف دسمونـــد توتو فقامت مظاهـــرات سلميـــة و احتجاجات غيرعنيفة فى كل مدينة فى جنوب أفريقيا مما وخز ضمير دعاة التمييز العنصرى . و الجو السياسى اليوم فى جنوب أفريقيا قد تغير تماما بما يفسح المجال لإزالـــة التمييـــز العنصـــرى و للتعايش السلمى بين جميع الطبقات.

وفى أبريل عام ١٩٩٤ م عقد أول انتخاب برلمانى غير عنصرى

فى جمهورية جنوب أفريقيا. و هو يصادف الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد المهاتما غاندى الذى كان قد بدأ فى عام ١٨٩٣م حملته ضد ما تعرض له الهنود من الظلم و الإهانة فى منطقة ناتال على أيدى حكومة جنوب أفريقيا ، و بعد قرن كامل فى عام ١٩٩٣م منحت أكاديمية نوبيل جائزته للسلام للممثلين الإثنين أحدهما من الأغلبيـــة السوداء و الآخر من الأقلية البيضاء - و هما السيد نلسـون مانديــلا و السيد ف. و. دى كلرك . تقديرا لجهودهما الجهيدة للقضاء على نظام العنصرية البغيض و لإيجاد مجتمع غير عنصرى حيث يجد كل انسان احترامـا و تقديرا كعضو محترم فى المجتمع مع الحقوق المتساوية.

إن البشرية تعيش اليوم عصر العنف ، و أما التوصل إلى السلام عن طريق الوسائل الخالية من العنف فتؤيده كل الأمم و الدول الأعضاء للأمم المتحدة التى ترسل قواتها لحفظ السلام إلى مختلف أنحاء العالم مما يدل على أن البشرية تصبو للسلام. وقد أصبحت تعاليم غاندى اليوم أكثر أهمية و ملائمة للتطبيق.

وقد ازداد البحث عن السلام شدة فى العالم كله ، و سوف يسود السلام العالم إذا لم يكن هناك عنف ، فلابد من نشر تعاليم غاندى فى العالم إذ أن فكرته لعدم العنف لم تنتشر بعـد فى جميع أنحـــاء الأرض ، و على رجال الدولة و الساسة العالميين أن يتحولوا إلى فلسفته حتى يكون لدينا عالم يسود السلام و اللاعنف.

و بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد غاندى يجب على العالم كله أن يحيى هذا المحامى الذى كان رجـــل السياســة و الأخلاق و برغماتيــا و محبــا للســلام و الذى شـن حملــة اللاعنف، و القديس الذى قام بأعمال جليلة لبلاد ه الحبيبة و اهتم بإخلاص بشئون الفقراء و المساكين ، و فى أيامنا هذه تعانى البشرية مشاكل الفقر و انتهاك حقوق الانسان ، فلا بد لنا أن نجعل من فلسفة غاندى - الروح العظيمة منارة الهدى و الإرشاد.

تعريب : أيوب تاج الدين

مثل غاندى العليا و المجتمع المعاصر

بقلم : جى ـ ال ـ بيريس

إننى مقتنع تماما، بأن الشخصيات لا تمثل الخيوط الرئيسية لنسيج التاريخ. و مهما بلغت شخصية من العظمة فى ظاهر الأمر أثناء حياتها و خاصة حينما تكون على أوج مجدها ، غير أنه من الواقع بأن الحياة البشرية قصيرة و الإمكانيات البشرية محدودة للغاية بحيث لا تستطيع أن تؤثر تأثيرا جوهريا فى قصة البشرية.

و التاريخ- فى رأيى - يتكون من القوى والإتجاهات و الحركات والعمليات أكثر من الشخصيات ، فالأولى هى التى تشكل و تربى العناصر التى تحدد طبيعة المؤسسات الإجتماعية و السياسية ، و قد يكون تأثيرها أكثر خفاء و دقة و أقل وضوحا من مواهب الأفراد الذين يحتلون مناصب مرموقة فى أوقات معينة ، غير أنها رغم ذلك تمثل الخيوط الرئيسية فى نسيج التاريخ.

وهذا الاعتقاد يقودنى إلى درجة من الشك حول ميزات الأفراد و منجزاتهم كقوة تساهم مساهمة هامة فى صنع التاريخ ، إلا أننى أعترف بأن هذا التعميم ليس معقولا و جيدا على الإطلاق، لأن فى مختلف عصور التاريخ كان هنالك من دون شك ، أفراد قدموا مساهمة حاسمة و لولاهم لكان تاريخ عهدهم ليس فى بلدانهم أو منطقتهم فقط و إنما على الصعيد العالمى فى بعض الأحيان مختلفا. و ما من شك أن المهاتما غاندى أحد هؤلاء الأفراد ، فله مكانة فريدة فى تاريخ الجنس البشرى ، و لايمكن أن يروى تاريخ عصره – ناهيك عن تقييمه – بمعزل عن هويته و شخصيته و رؤياه و قيمه الخاصة

إن عمق شخصيته و مدى أعماله يجعلان من الصعب اختيار و ترتيب المواد الجيدة فى محاضرة تلقى للإشادة بذكراه ، بما يكون جديرا بالشخصية المطلوب تكريمها. و بعد تفكير دقيق، قررت أن انتهج فى ذلك منهجا غير تقليدى إلى حدما، و اختار أربع موضوعات ذات صلة قوية بحياة غاندى و أعماله ، و أقتبس أقواله فى سياق هذه الموضوعات ، فهو بنفسه يتحدث عن نفسه و يوضح مبادئه و عقائد ه ثم اتجه نحو ربط الأفكار و المثل، التى يعبر عنها بأسلوبه الخاص الذى لايمكن محاكاته، بالبيئة المعاصرة لجنوب آسيا.

وفى الفلسفة التى تتبلور فى حياة غاندى بالجملة لانجد شيئا أكثر أهمية من موقفه حول الحقيقة و تبجيله إياها يوضح غاندى مفهوم الحقيقة عنده فى الكلمات التالية ، باعتبار أنها حجر الزاوية لحياته:

كثيرا ما أصف دينى بأنه دين الحقيقة ، وأخيرا بدأت أقول " الحقيقة هى اللّه" بدلا من " اللّه هو الحقيقة " و ذلك لغرض إيضاح دينى بصورة أكثر شمولا ، و لاشىء يصف إلا هى بصورة أكمل. مثلما تصفه الحقيقة ، إننا نعرف نكران الإله و لكننا لانعرف نكران الحقيقة ، إن أجهل الناس فيما بين بنى الإنسان توجد لديه بعض الحقائق، و نحن جميعا ومضات للحقيقة ، و المجموع الكلى لهذه الومضات غير قابلة للوصف مثل الحقيقة المجهولة لحد الآن و التى هى اللّه. و أقترب إليها يوميا من خلال صلاة متواصلة. وما أنا إلاّ الساعى وراء الحقيقة. وأدعى بأننى قد وجدت السبيل إليها ، وأدعى بأننى أواصل الجهود لنيلها ، ونيل الحقيقة بكاملها يساوى تحقيق المرء ذاته ومصير ، و بعبارة أخرى ، بلوغه إلى حد الكمال ، أنا أدرك عيوبى بكل ألم ، و هنا تكمن كل القوى التى امتلكها. و لا أدعى بامتلاك القوى فوق البشرية ، و لا أريد أية منها، و لى نفس الجسم من اللحم كما لأضعف شخص من بنى جنسنا ، لذلك أنا عرضة للخطأ مثل الآخرين

إن عناصر الحقيقة التى أكد عليها غاندى ـ كما أدركها هو ـ قوية الصلة مع بعض القضايا الراهنة لعصرنا ، لأن كثيرا من المعاناة التى تكبدتها البشرية فى العصور المتلاحقة ليست حصاد شر أو خبث بل

هى حصاد تعصب أعمى. ولم يكن العالم فى يوم ما خاليا من الأشخاص الذين اقتنعوا اقتناعا راسخا بكونهم على حق ، بل بأن أية وجهة نظر تعارض وجهة نظرهم ليست جديرة بالاعتناء مطلقا، و من هنا يوشك المرء على الاعتقاد بأنه ثمة فضيلة جوهرية فى قمع و تدمير أى نظرية موازية أو نظام للقيم ، و بالتالى فإن تدمير أية نظرية متنافسة بأصلها و فروعها و كذلك تدمير الأشخاص الذين يؤمنون بمثل هذه النظرية ويعيشون بموجبها قد يبدو واجبا مقدسا وغير قابل للتصرف.

أذكر على سبيل المثال ، بأن هذه هى الحقيقة المرة التى كانت وراء محكمة التفتيش الأسبانية. و فى انجلترة أيام حكم أسرة تيودر، تم إحراق عدد كبير من البروتستانيين على أيدى الملوك الكاثوليكيين، وبالعكس أيضا لغرض إنقاذ أرواحهم. وأعتبرت هذه المجزرة عمل الاهتمام البالغ بدلا من عمل الإثم والعدوان، وحالما التهمت النار اللحوم أصبحت نجاة الأرواح مضمونة. وأعترف تشارلي ماغنى (CHARLEMAGNE) مؤسس الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بأنه ليس ثمة واجب أكثر قداسة من إبادة من يلتزمون بالقيم الوثنية ، وجاء هذا الموقف متجسدا فى الحروب الدينية ، حيثما و متى ما دارت، وأسفرت عن إبادة جزء كبير من الجنس البشرى على نحو تقل نظائره.

وفى صميم كل هذا ، يوجد اعتقاد راسخ فى احتكار للحقيقة ، يعتمد على قناعة بأنه ليس هناك غير الرؤية الواحدة أو وجهة النظر الواحدة التى تقرها الحقيقة ، و أما المواقف و الأساليب الأخرى ، فيجب نبذها مطلقا ، و ذلك عن طريق الإقنـــاع أولا و إلاّ عن طريق الإكـراه و العنف.

وهذا هو التفسير للحقيقة ، الذى رفضه المها تما غاندى بكل ما امتلك من قوة و اخلاص ، و تحدث عن "ومضات الحقيقة" التى يستطيع كل منا أن يأخذ لمحة بعض منها ، و لكن الصورة الإجمالية يتعذر على الذهن البشرى استيعابها. ومن الممكن عن تكون هناك درجة من الصحة فى المعالجات العديدة الممكنة للمشكلة ، و لذلك لا يخلو أى معالجة من الصحة كليا. ومن ناحية أخرى لاتوجد أى معالجة تكون سليمة بصورة مطلقة بحيث لا تكون محل نظر و بحيث أن تعتبر المستودع الوحيد

للحقية مع ما يبرر ذلك. و لاتوجد أية رسالة تكون أكثر صلة و ملائمة للعصر الذى نعيش فيه.

و هذه المعالجة تنطوى على مفتاح النجاة للجنس البشرى فى الوقت الحاضر، ليس فى ميدان النظرية التجريدية و الميتافيزيقية فحسب ، و إنما بخصوص السلسلة الكاملة لأنظمتنا السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و التعليمية.

أتذكر جيدا ، بأننى كنت ابن عشر سنوات، حين سمعت عبر الإذاعة خطاب السيد جواهر لال نهرو ، رئيس وزراء الهند ، آنذاك ، و ألقاه فى برلمان سيلون (سرى لا نكا) بمناسبة زيارته لبلادنا ، قبل وفاته بسنتين. و البيان لايزال منقوشا فى ذهنى ، فقد كان جواهر لال نهرو حث فيه على وجوب التحاشى عن التقييم الشخصى المطلق، للهياكل السياسية و الدستورية. و أكد أنه كلما ازداد خبرة فى الشئون السياسية، كلما أصبح أقل ثقة فى تفضيل نموذج سياسى أو دستورى على نموذج آخر. فإن جميع النظم لها مساويها و محاسنها، و لها جانب إيجابى و جانب آخر سلبى ، ولايمكن التأكد مسبقا مما اذا كانت الكفة المتأرجحة فى نظام هى كفة المحاسن أو كفة المساوى. ولذا يجب هذا التقييم على ضوء الحاجات والأولويات المعينة لمجتمع معين فى مرحلة خاصة من مراحل تطوره ، فإن نظاما سياسيا يعتبر مثاليا فى كيان ثقافى معين قد يكون آفة كبيرة فى بيئة سياسية أو إجتماعية تختلف تماما عن الأول. وهذه مسألة التمييز التجريبى ، و التكييف الحصيف بما يلائم الظروف المعينة. ويجب على المرء أن يكون شديد الحذر من تملق عشوائى للنظم السياسية التى لعبت دورا ممتازا فى مجتمعات محصنة بالتقاليد التاريخية المختلفة ، و تبنى هذه النظم لبلاده بطريقة تبعية. و على نفس الغرار فإن إتخاذ المواقف العدائية تجاه النظم الغير مألوفة، كثيرا ما يدل على قلة التبصر أو الرؤية.

و فى بلادنا ، لقد شهدنا خلال الستين سنة الماضية تجربة منعشة لثلاثة نماذج دستورية متميزة على الأقل و هى نموذج نظام اللجنة التنفيذية الذى مثل دستور دونوغ مورى (DONOUGH MORE) ، و نموذج نظام الحكم الوزارى من طراز (ويست منستر) الذى سيطر على

دستور سول بورى (SOUL BURY) و الدستور الجمهورى الأول و نموذج النظام الرئاسى التنفيذى للحكم الذى نفذه الدستور الجمهورى الثانى فى سرى لانكا.

و إذا كان المطلوب منا أن نقوم بأكثر من التظاهر بالولاء لرسالة غاندى المتميزة بالحكمة و العقلانية ، فاقترح بأن ضرورة العصر خاصة عندما نباشر إدخال الاصلاحات على الدستور ، هى اللجوء إلى أكثر ما يمكن من المرونة و التكيف فى الآراء عند تقييم الفضائل و النقائص لكل من هذه الأنظمة ، بدون تعصب أو تصورات مسبقة ، لكى نأخذ من جميع هذه النظم مزاياها النافعة و نترك افرازاتها الفاسدة ، لكى نضع لبلادنا مزيجا مناسبا يلبى احتياجاتنا الخاصة.

و هذه القدرة لدراسة كلا الجانبين للعملة شرط أساسى لتقييم نقدى للنظم الاقتصادية بصورة جيدة و عقب الأحداث الأخيرة فى الإتحاد السوفيتى السابق ، و يوغوسلافيا بوجه خاص و كذلك فى ضوء الإتجاهات السائدة ، فى جمهورية الصين الشعبية، لم يعد أدنى شك فى أن الفلسفة الاقتصادية السائدة، هى التى تستند على المؤسسات الخاصة و اقتصاد السوق. و ثمة قناعة متزايدة بضرورة تحرير قوى السوق و بأنه لايوجد هناك دافع أقوى للنشاط الاقتصادى ، من الحوافز المستمدة من المنفعة الخاصة. وعلى كل حال ، لاننكر بأن أى شكل من أشكال آلية التحكم بخصوص الاقتصاد هو بغيض بالضرورة. قد تنشأ أوضاع تتطلب تطبيق درجة من التحكم المركزى ، لغرض حماية المصالح الاقتصادية المعرضة للخطر ، كمصالح المجموعات المحرومة أو الصناعات المحلية التى تمر بمرحلة بدائية من التقدم ، و فى سياق العالم النامى ، قد لايكون هناك انقسام مطلق بين التحرير و التحكم ، وقد لايكون من المستحسن أو حتى من الممكن أن يتم اختيار مباشر لأحد على حساب الأخر. و لغرض تطوير السياسة المتماسكة و المقنعة بما يؤدى إلى أقصى درجة من التوفيق والانسجام على المستوى الوطنى، قد تدعوا الضرورة لجمع عناصر كلا الاستراتيجيتين. و يجب أن لايسمح للمعالجة النظرية بأن تحول دون ذلك.

و فى المجال الإجتماعى و الثقافى ، يتكون ثراء حياة جنوب آسيا

بشكل عام من - ديمومة و عفوية العلاقات الإنسانية ، و يضاف إلى هذا نطاق واسع للقيم التقليدية التى تعزز الممارسات والإستعمالات الشرقية بخصوص الدعم المتبادل، و مماله أهمية خاصة فى هذا الصدد هى ظاهرة الأسرة الموسعة، و ما من شك ، و انها لا تزال الميزة الحيوية لمجتمع سرى لا نكا كما تدل عليه نتائج البحوث التجريبية التى أجراها الباحثون فى بلادنا ، و منها على سبيل المثال ، أن الآثار المضرة للهجرة إلى الشرق الأوسط و التى تترتب على الأسرة التى بقيت فى البلاد ، تقل بشكل كبير فى جاليات يتوفر فيها دعم الأسرة المؤسعة فى شكل مادى. و هذه الهياكل التقليدية تتعرض للخطر جراء إتجاهات مثل التصنيع و التحضير و المعطيات الأخرى لعصر العلوم والتكنولوجيا. و هنا أكرر أن المهمة الحقيقية هى التوفيق بين هذه القوى المنافسة ، و تطوير مزيج يناسب روح شعبنا.

و فيما يتعلق بالتعليم ، فإن هناك حاجة مماثلة إلى إعداد و تطبيق سياسة تعترف بقيمة الأشكال المختلفة للتعليم و توليها اهتماما مناسبا وجميعها يلبى الحاجات الماسة للمجتمع السرى لانكى - و هى التعليم الأكاديمى و التعليم الحرفى و التعليم المهنى و الفنى و التعليم المستمر ، و يجب أن يحصل كل من هذه الأشكال على مكانه المخصص فى الخطة الكاملة لسياسة التعليم ، كما يجب توفير نظام للاختيار لسد الحاجات المتعددة الوجوه لمجتمع متعدد الطوائف.

و الموضوع الثانى الذى اخترته من حياة غاندى و أعماله يتعلق بالتسامح. و أبدأ بكلمات غاندى جى.

"التسامح يعنى ضمنا افتراضا غير ضرورى بكون العقائد الأخرى أدنى منها للمرء بينما يعلمنا (اهمسا) اللاعنف أن نظهر لعقائد الآخرين الدينية نفس الاحترام الذى نظهره لعقيدتنا و من ثم الاعتراف بعدم الكمال للأخير. و كا من المستحيل لى ، أن أعتقد بأننى سوف أدخل الجنة أو أحقق النجاة بمجرد كونى مسيحيا ويكفينى أن المسيح هو إبن الله المجسد الوحيد ، أنا أحترم عقائد الآخرين مثلما أحترم عقيدتى. و بناء على هذا فإن فكرة تغيير الدين مستحيلة ... ولذلك لا أدعو للآخرين ان يهبهم الله كل الهداية التى وهبنى ، بل

أدعوا أن يهبهم كل الهداية و الحقيقة التى يحتاجون إليها لتطورهم الأقصى، وتقدم لى عقيدتى كل ما هوضرورى للتطورالروحى ، لأنها تعلم المرء الصلاة. كما أدعو أن يبلغ كل امرء إلى حد الكمال و هو على عقيدته أى أن يصبح مسيحى أحسن مسيحى و أن يصبح مسلم أحسن مسلم ، لأننى على يقين جازم بأن الله سبحانه تعالى سوف يسألنا يوما ما ، عن أنفسنا و أعمالنا فقط ، وليس عن الإسم الذى نسمى به أنفسنا و أعمالنا.

و الفكرة الرئيسيـــة هنا، هـــى أن التسامح الحقيقـى يجب أن لايعمتد على أساس الشعور بالتفوق بل يجب أن يكون هناك احترام خالص ، و عميق لوجهة النظر الأخرى أيضا كما يجب أن لا يكون هناك شعور بالتفوق تجاه العقيدة التى يؤمـن بهـــا المـــرء مقابل العقيـــدة أو المبدأ الذى يتم التسامح عنه ، و يرجع هذا إلى جذور القيم للتعددية العرقية و التعددية الحضارية التى تمثل الميزات الواضحة للمنظر السياسى لجزء كبير من قارة آسيا.

و ليس عندى أدنى شك فى أن المشكلة الأكثر تعقيدا لجنوب أسيا خلال العقد القادم ، هى إلى أى حد يمكن التوفيق بين مفهوم القومية الموحدة و بين حدة الطموحات التى تضمرها الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية ، و هل دول القومية يجب أن تنشق لدى تعرضها لشراسة النزاع الدائر بين المجموعات العرقية و الثقافية أو يمكن إيجاد تسوية مؤقتة لحفظ سلامة دول القومية فى جنوب أسيا. وما من شك فى أن أية تسوية مؤقتة براغماتية يجب أن تنطوى بالضرورة على ترتيبات معقولة لمشاركة السلطة.

إن الفيدرالية ، بالطبع ، نموذج تقليدى تم تطويره فى مختلف الثقافات السياسيـــة لتحقيـــق هدف الوحـــدة فى التنـــوع. غير أن الفيدرالية قد أثارت انفعالات غير ودية ، سريعة التقلب أحيانا كثيرة فى بلادنـــا. و فى بعض الأحيـــان تم تمثيل الفيدراليـــة كأداة لتمزيق أو تفكيك دولة القومية ، أكثر من كونها آلية دستورية لمشاركة السلطة بين الجاليات المختلفة التى كل واحدة منها ، رغم اختلافاتها ، تعتبر نفسها عنصرا لدولة واحدة. و مازال النقاش حول الفيدرالية مثيرا

للانفعال إلى حد لم يسمح بالتركيز على القضايا ذات صلة و مناقشتها مناقشة موضوعية بعيدا عن الانفعال.

وفضلا عن ذلك ، لقد غاب عن الأذهان بأن الفيدرالية ليست جزءا منشقا و إنما هى طيف ، و لا يوجد أى نموذج ثابت للفيدرالية ، و هناك فوارق دقيقة و درجات للفيدرالية و من الممكن أن نختار منها ما يلائم احتياجات وضع معين. فتختلف الفيدرالية الاسترالية تماما، فى المحتوى والدرجة من الفيدرالية الكندية. كما أن الخصائص الفيدرالية للهيكل الدستورى الخاص بالهند تختلف أساسا من الفيدرالية الألمانية أو السويسرية أو من الفيدرالية التى كانت قائمة فى يوغوسلافيا. و الفيدرالية الأمريكية تشكل نموذجا مختلفا تماما.

و بناء على ماجاء أعلاه ، هناك سلسلة من الخيارات ، غير أن الفيدرالية فى حد ذاتها ليست الحل الوحيد للمشكلة ، فهناك شكليات أو هياكل أخرى لتحويل السلطة و من الممكن أن ينظر إليها كخيار قابل للتطبيق.

و سواء يتم اختيار هذا النموذج أو ذاك فإن الشرط الأساسى هو أن تتمكن الأقليات فيه من الاحتفاظ باحترام ذاتها و شرفها ، و لايكون عندها أى سبب يدفعها إلى الاعتقاد بأنها حرمت من دور مناسب أو تكافؤ الفرص فى الأمور النى تهمها. و لأجل تحقيق هذا الهدف اقترح بإستيفاء الشروط الثلاثة بالضرورة.

ا- يجب أن تكون هناك رؤية متحررة ، تغمرها نية حسنة بدلا من كراهية تجاه القيم و الأهداف التى هى أساس عملية تحويل السلطة.

ب - يجب إكمال هذه الأهداف بصورة فعالة عن طريق آليات شرعية ثابتة لاتعتمد على شهامة الأفراد ، و لا تكون عرضة للتآكل بسبب الاجراءات الإدارية.

ج - يجب تطبيق آليات دستوريه و تشريعية فى ممارسة مع شفافية و إخلاص.

أما الموضوع الثالث الذى اخترته من كتابات غاندى لأهميته المعاصرة فيرتبط بالأخلاقية والسياسة. لقد قال غاندى و هو يفسر الأسباب التى أدت به إلى الخوض فى مجال السياسة:

" إن غرضى دينى خالص ، و لا يمكننى أن أعيش حياة دينية دون تكاملى مع البشر ككل ، و لا يمكن أن يتحقق هذا دون أن أشارك فى السياسة. إن السلسلة الكاملة لأنشطة البشر ، اليوم تشكل كلا لايتجزأ، و لا يمكنك أن تقسم العمل الإجتماعى و السياسى و الدينى الخالص فى أقسام متميزة. و لا أعرف دينا ينعزل عن النشاط البشرى ، لقد قادنى ولائى للحقيقة إلى مجال السياسة ، و يمكننى القول دون أدنـى تردد ، وحتى مع كل تواضع، إن الذين يقولون : أن لا علاقة للدين مع السياسة، لا يعرفون ماذا يعنى الدين. فالسياسة المنفصلة تماما عـن الدين جثة لا تصلح إلاّ للإحراق.

ولعل النقطة المهمة التى أثارها فى هذا المكان، هى أن السياسة يجب أن تتحكم فيها قوانين الأخلاق الصارمة ، أكثر من تحكمها فى أى ميدان آخر للنشاط البشرى. و لا يختلف الإثنان فى أن هذه الفكرة ، لها علاقة مباشرة مع المجتمع المعاصر و ليس هناك ما يضر بالدولة أكثر من فهم المجتمع بأن السياسة تشكل مكانا ضيقا لايمكن فيه تطبيق القيم و المعايير الأخلاقية العادية. و عادة يشعر الرجل العادى بأن المبدأ التوجيهى فى السياسة ، هو النفعية ، و من السذاجة أن يعتقد المرء أن لمفاهيم الحق و الباطل ، و العدل و الجور أية أهمية عملية. و هذه النظرة هى التى تؤدى إلى نزعة كلبية شديدة أكثر مـن أى شىء آخـر و إذا لم يتم وضع حد لها عن طريق اتخاذ التدابير الإصلاحية فى الوقت المناسب ، فإنها بمرور الوقت سوف تتآكل أسس مؤسساتنا السياسية و بالتالى نمط الحياة الديمقراطية نفسها.

إن العلاج الأساسى هو تعزيز الحقيقة بأن السلطة السياسية ليست إلاّ أمانة ، و أن السلطة السياسة التى أوكلت إلى أيدى حكام اليوم يجب إستعمالها لمصلحة الناس ، و تصبح السلطة السياسية غيرشرعية و غير مبررة أخلاقيا ، إذا استخدمت لتحقيق الأهداف التى لاتخص رفاهية الناس. و هذه المفاهيم تؤكد أولوية الأفكار الخلقية فى مجال صنع القرار السياسى.

و يجب أن لا ينسى - على أية حـال - إن تطبيق هــذه المعايير لايمكن أن يكون أمرا واقعا إلاّ إذا تواجد الرأى العالم القوى الذى يضمن

شفافية أعمال الحكومة فى إطار زمنى مستمر.

و ثمة إرتباط قوى بين توكيد غاندى على دور الأخلاقيات فى السياسة و إصراره على أن الغاية يجب أن لايسمح لها بتبرير الوسائل. فقد اتكل غاندى على حركة العصيان المدنى كأداة أكثر قوة و فعالية لتحقيق الهند إستقلالها من بريطانيا على كل حال أنه لم يجد متعذرا أن يوقف هذه الحركة و يأمر بحلها حين تبين له أن التطبيق الحقيقى لإستراتيجيته ، لا يمكن أن يخلو من مظاهر العنف ، لو أنه وجد قرارم لنبذ الإستراتيجية المحببة لديه ، مؤلما جدا و بيّن الأسباب التى أدت إلى إتخاذ هذا القرار المؤلم فلاحظ:

" إن كانت الهند تعتمد مبدأ السيف ، فقد تحرز انتصارا مؤقتا، و حينئذ سوف لا تبقى الهند مفخرة قلبى ، إننى أعتقد على نحو جازم بأن الهند تحمل رسالة للعالم ، و على أى حال ، فإن قبول الهند بمبدأ السيف سيكون ساعة إمتحانى وحياتى مكرسة لخدمة الهند عن طريق مذهب اللاعنف الذى اعتبره أساس الهند و سية.

دعوا الأعداء أن يبتهجوا بإهانتنا وهزيمتنا المزعومة و خير لنا أن نوجه إلينا اللوم و الاتهام بالجبن بدلا من أن نرتكب نكث العهد و الإثم بحق الله ، و لو أكون موضع سخرية للعالم فذلك أحسن مليون مرة من أن أكون غيرمخلص تجاه نفسى. إنى أعلم بأن قلب البرنامج الاعتدائى رأسا على عقب ، قد يكون غير معقول و غير سليم سياسيا، و لكن ما من شك فى أن ذلك سيكون سليما و معقولا من الناحية الدينية. لقد حاولت طوال حياتى من أجل تحرير الهند ، ولكن إذا كان تحرير ها مستحيلا بدون اللجوء إلى العنف فسوف لا أرغب فيه.

و الموضوع الرابع الذى اخترته يتعلق برؤية غاندى حول حرية شعبه. إن فكرة الحرية هذه لم تكن مبنية على التعصب أو قصر النظر ، بل كانت شاملة و متكاملة ، وخاصة أنه أكد على أن الحرية السياسية الخالية من الفرصة الاقتصادية مفهوم فارغ بحيث لايحمل مغزى و لا معنى لجمهور الشعب. و إننى سأعمل لصالح هند ، يشعر فيها أشد الناس فقرا بأنها بلادهم ، و يكون لهم صوت مسموع فى بنائها، و هند لا توجد فيها طبقة عليا أو طبقة سفلى من الناس ، و هند تتعايش فيها

جميع المجتمعات فى انسجام تام، و فى هند كهذه لن يكون هناك مجال للعنة " اللامساسية" وللعنة الخمور والمخدرات، وتتمتع فيها المرأة بنفس الحقوق التى يتمتع بها الرجل.

إن الحرية مهزلة من المهازل مادام الناس جياعا و يمشون عـراة و ينقرضون بهموم خانقة. و الحرية السياسية لا تعنى شيئا للملايين إذا كانوا لا يعرفون التدابير الكفيلة بإزالة بطالتهم المفروضة. و ٨٠٪ من سكان الهند يعيشون حيـاة البطالة الإجباريـــة ، لنصف السنـــة ، و لا سبيل إلى مساعدتهم إلاّ بإنعاش الحِرف و المهن التى نالت نصيبها من الخمول و الإهمال ، وبجعلها مصدرا لدخل جديد.

و كان غاندى - فى توكيد هذه الفكرة - شديد الإصرار على أن الحرية السياسية و الإقتصادية يجب أن تكون متممة كل و احدة منهما للأخرى إذا كانت المثل الديمقراطية الحقة هدفا نصبوا إليه.

إنى شخصيا لا أتفق مع الذين يعتقدون أن الحرية من العوز الاقتصادى يجب أن تكون مضمونة أولا ، قبل أن توجه العناية إلى الحرية السياسية بجدية، وظهر فى السنوات الأخيرة السيد لي كوان يو ، (LEE KUAN YOU) رئيس وزراء سنغافورة السابق كمؤيد مقنع للفكرة القائلة بأن للغذاء و اللباس و المكان أهمية عملية أكثر مما تكون للحرية السياسية عند الناس. و هذه الاحتياجات و الضرورات يجب أن تتوفر قبل أن يمكن تحقيق الحرية السياسية. و من هذا المنطلق قام السيد "لى كوان يو" بشن هجومه الشديد على سياسة الحاكم تشريس باتين (CHRIS PATTEN) حول مستقبل هونغ كونغ. وقد أولى تشريس باتين قضية الحقوق المدنية فى هونغ كونغ اهتماما أكبر منه لأسلافه. وقد عاب السيد لى كوان يو هذه السياسة باستمرار على أسا س انها من المحتمل أن تسبب خصومة شديدة مع جمهوريـــة الصين الشعبيـة و تلحق أضرارا لا يمكن تداركها بالإزدهار الاقتصادى فى هونغ كونغ.

إننى لا أعتقد بأن متابعة الحرية الإقتصادية و السياسية، ينبغى أن يكون ضمن برامج متعاقبة ، بل أعتقد - على العكس - انهما جانبان مترابطان لبرنامج متعاصر و متزامـــن، و لا يوجـد بينهمـــا تعارض ويجب أن يتم الاستعداد لهما و تطبيقهما على نحو تقوى واحدة

الأخرى، وليس عندى شك فى أن ذلك ينبغى أن يكون محور سياسة متنورة لآسيا ، و نصائح غاندى القاطعة تؤكد هذا الرأى بشدة.

و التقاليد الثقافية للهند غنية لحد أنه لا يمكن أن تتجسد فى حياة أو عمل أى فرد مهما عظم شأنه. و هناك قلة قليلة من كبار أبناء الهند يجوز لها أن تطمح لهذه الميزة و لكن المهاتما غاندى كان أقرب منها، و العلاقة بين سرى لانكا و الهند ، خلال العقد الماضى لم تكن طيبة على نمط واحد، و شهدت ما شهدت من تقلبات و تغييرات كبيرة ، و فى وسط هذه الأحداث و ما تمخضت عنـــه من العواطف ، لقد ابتعـــدنا– لا شعوريا ـ من الذخيرة الكبيرة من القيم المشتركة التى تربط بين البلدين ، و هذه القيم هى التى تسود حياة و أعمال (السرى موهان داس) فى كل مرحلة و التى قد حاولت إلقاء الضوء على بعض جوانبها. و كم أتمنى أن يكون و عينا بالعالم المعاصر و قدرتنا على التعايش بانسجام و وئام فى هذه الأيام المضطربة مع الآخرين من بنى جنسنا ، و مع الطبيعية ، و فوق ذلك كله مع أنفسنا ، مستوحاة لحد كبير من فهمنا– مهما كان محدودا ـ للنموذج الخالد الذى تجسد فى المهاتما غاندى.

تعريب : حبيب الله خان

فلسفة غاندى للاعنف

بقلم :مارينا استيبانياتش

إن اسم المهاتما (روح عظيمة) ليس اسما وحيدا أطلقه على غاندى أبناء وطنه ، فقد سمى أيضا باسم بابو (الأب) و كارمايوجى (رجل العمل). كما نعته بعضهم بناسك شبه عار و عميل للإمبريالية الإنجليزية و خادم للطبقة البورجوازية الهندية. و فوق ذلك سمى نبيا أعزل و السينت بول أو فرانسيس الأسيزى الهندى، كما قيل عنه إنه فيلسوف تطبيقى و مثالي عملي و زاهد متقشف.

فمن كان هو إذن؟

إن الشخصيات البارزة دائما تكون مثارا للخلاف ، و يكون لهم أتباع و مؤيدون متفانون و ناقدون و أعداء موتورون فقد قال رومين رولاند (ROMAIN ROLLAND) محذرا من تحريف و تبسيط تعاليم غاندي و فعالياته . "الله يحفظ هذه الشخصية العظيمة من الذين لن يستطيعوا فهم تعاليمه و الذين ، بتقسيمها إلى فقرات ، يبدّدون انسجامها و المنحة العظيمة لهذه الروح الحية".

فلزام علينا أن لانصدرحكما بل نحاول تحليل بعض جوانب تعاليم غاندى فحسب، وبوجه خاص تلك التى لها صلة بالمتغيرات الراهنة التى نعيشها ، و هى المتغيرات التى كثيراما يصحبها العنف و انبعاث تلك الأفكار الخاطئة التى تحمل الناس على اللجوء إلى العنف كمخرج من مشاكلهم.

إن الطريقة الغاندية و فلسفة اللاعنف تعتبران شيئا واحدا في

كثيرمن الأحيان. أ هذا حكم صائب؟ و هل كان اللاعنف بالنسبة لغاندى وسيلة سياسية أم فلسفة حياة و عقيدة اكتسبها عن طريق المعاناة؟

إن الآراء الفلسفية لغاندى الذى كان محاميا بمهنته ، كانت متأثرة لدرجة كبيرة بأوبانيشادز (UPANISHADS) وبهاغافات غيتا (BHAGAVAT GITA) والمهابهارتا بالإضافة إلى الكتاب المقدس و القرآن المجيد. كما أوحى بروئ تولستوى (TOLSTOY) وجون راسكن (JOHN RUSKIN) و رالف امرسون (RALPH EMERSON) و هنرى ثورو (HENRY THOREAU). و إن ولوعه بالفلسفة كان لحد كبير بسبب واقعيته السياسية ، و ذلك أنه وقف حياته للنضال لأجل الإستقلال. إن أعظم مأثرة لغاندى هى أنه صادفه التوفيق فى البحث عن قوة خلقية رفيعة و حافزة على العمل لحركة التحرير الوطنية ، وذلك عن طريق تسليح أبناء وطنه المعارضين للحكام المستعمرين بالسلاح الوحيد الذى كان بمتناول أيديهم ، ألا وهو قوة العزم. و حب المعرفة الذى يمتاز به الفلاسفة أجمعون كان قد اكتسب شكلا خاصا فى نظر غاندى. و هو التجربة مع الحقيقة ، أكثر من متابعة مجردة للحقيقة كإجابة على الأسئلة الأبدية التى تواجه البشرية. و لا عجب إذن أنه أسمى سيرته الذاتية ، "قصة تجاربى مع الحقيقة" (My Experiments with Truth).

ولكى ندرك جوهر تجاربه يجب علينا أن نبحث عما كان يعنيه بالحقيقة. "الحقيقة هى الإله" كانت صيغته الأساسية التى لم ينجح الباحثون في إكتشاف سرها بعد. إن إحدى رسائله المؤرخ فى ١٩٣٢/٧/٩م توضح أن الصيغة كانت بادى ذى بدء "الإلــه هو الحقيقـة" و لكنه أعاد صياغته فيما بعد بـ "الحقيقة هى الإله". إن صيغة "الإله هو الحقيقة" لاتعنى أن ماهية الشيئين واحدة أو تحديد الأول بأنه الحقيقة. إن الحقيقة ليست صفة من صفات اللّه تعالى ، ولكنه هو هي، وليس هو شيئا بدونها.

(رسالة إلى بى. جى .ماثيو بتاريخ ٩/٧/ ١٩٣٢م.)

الحقيقة عند غاندى لا يمكن أن توصف بطريق تجريدى أو يدرك بالعقل ، إنها خاصة بالوجود. قال غاندي إن الحقيقة هى الإله ، و الإله

جوهر الحيـــاة، و الشعـــور الطاهر النقـــى، و الأخلاق و الفضائـــــل، و اللاخوف ، ومصدر النور و الحياة. و التصريحات المبينة أعلاه تنبىء عن رؤية وحدة الوجود مصبوغة بصبغة التوصف ، إن تصور الإله يفهم كإدراك للحقيقة . و من هنا أعيد الصيغة الأولى ، و إن غانـدي نفسـه قد أعار أهمية قصوى لهذه الصياغة الثانية و اعتبرها من أهم إكتشافاته النظرية.

الحقيقة المطلقة هى أن الإله غير قابل للتصور، ولكن فى الوقت نفسه يكمن جوهر الحياة البشرية فى السعى لإدراكها. قال غاندى : إلى أن أصل إلى الحقيقة يجب علي أن أتمسك بحقيقة نسبيـــة فى فهمـــى. و لزام أن تكون هذه الحقيقة النسبية بمثابة درع لي و نجم يهدينى لوقت محدد. (غاندى : حياتى ، ١٩٦٩ ص ٣٧٠). وبتعبير آخر يجب أن يصغى المرء إلى صوت ضميره. إن الإنسان الذى يتمنى البلوغ إلى الكمال و الوصول إلى الحقيقةِ فى ذاته و فى المجتمع يجب عليه أن يسترشد ضميره. و هذا هو الطريق الذى اتبعه غاندى فى تجاربه.

إن التجارب التى خاضها غاندى كانت مختلفة فى جوهرها عن التجارب المعروفة في التقاليد الهندوسية و البوذية و اليانية ، و ذلك بحيث أنها لاتتركز على عالم الفرد الداخلى ، بل تجرى فى سياق إنسانى واسع و تتطلب مجهودات جماعية مشتركة لا فردية فحسب. فعلى سبيل المثال إن الألم أحد المواصيع الرئيسية للتفكير الفلسفى الدينى الهندى ، و الديانات الهندية كلها حاولت أن تبحث عـــن طـــرق و ذرائع لإنقاذ الفرد من الألم ، وهى تعزو سبب الألم إلى الذنوب التى ارتكبها الفرد فى "حياته الماضية". فالخلاص منه إما في قبول الألم بذل و إتضاع و العمل على نحو سواء أملا فى استحقاق حياة أكثر فرحـا و حبورا فى المرة التالية أو فى إيقاف دورة "سامسارا" (هيام الروح) عن طريق تحقيق " نيرفانا ". و الأمر يتوقف على الفرد، أى طريق يريد أن يسلك.

ومن هذا المنطلق كان يرى أن المناص منه هو فى الجهود الرامية إلى تهذيب الفرد و المجتمع كليهما.

و بما أن غاندى كان يعتبر العنف و مظاهره المختلفة سببا

رئيسيا للألم فأعلن أن اللاعنف هو دواء كل داء و حاول أن يمثل ذلك بشخصيته نفسها.

و كان يرى أن العنف (أو هيمسا) عنصر بهيمي فى الفرد، أما اللاعنف (أو اهيمسا) فيدل على طبيعته السماوية. و هو يرادف "الحقيقة هى الإله" ، وإن روحه وسيلة لإدراك الإله و فهمه و أقر غاندى بأن فكرة اللاعنف ليست فكرة مبتكرة فى حد ذاتها ، بل صرحت بها الكتب المقدسة ، و تم التسليم بها كحقيقة كونية و لما رأى غاندى أن وظيفته عبارة عن تطبيق حقائق كونية في الحياة اليومية قام بالتجربة عن مختلف أشكال اللاعنف على المستويين الفردى و الجماعى.

و التزم غاندى بشدة بمبدأ اللاعنف فى حياته الشخصية . ففى عام ١٩٠٦م ، و هو يناهز ٣٧ عاما ، تعّهد بأن يكون "براهما شاريا" فى حياته و يعنى ذلك التخلى عن الممتلكات بأجمعها و وقف الحياة للعزوبة و النباتية. والامتناع الفردى عن جميع مظاهر العنف لم يكن شيئا غير عادى فى الهند ، فإن اليانيين الهنود - مثلا - يعرفون بتقّيدهم الصارم باللاعنف ، ولكن الجديد فى تجارب غاندى هو أنه أشرك فيها المجتمع كله.

و هو الذى ابتكر و خاض، أولا فى افريقيا الجنوبية ثم في الهند، تجربة لم يوجد لها نظير للنضال ضد عنف المستغلين و الحكام المستعمرين ، و ذلك عن طريق استخدام العصيان المدنى (ساتيا جراه) وكانت محاولته هذه أولى من نوعها فى استخدام طريقة عديمة العنف لإيجاد حل للصراعات الطبقية و بالأخص الدينية.

و بخلاف بعض قادة حركة التحرير الوطنية لم يطالب غاندى بعلمنة السياسة. و فوق ذلك إنه قال " إن من يزعم أن الديانة لا صلة لها بالسياسة لايعلم ماذا تعنى الديانة"؟ ولكي ندرك كنه موقفه يجب أن نأخذ ثلاث نقاط أساسية على الأقل فى الاعتبار. فأولا كان غاندى يرى أن الإيمان الصادق بالإله هو خدمة الوطن. و قال " إنى لا أعرف أى إله آخر غير الذى يحي فى قلوب ملايين من الناس. وهم غافلون عن وجوده ولكن أعرف ذلك. أنا أعبد الإله الذى هو الحقيقة أو الحقيقة التى

هى الإله ، وذلك عن طريق خدمة هولاء الملايين من الناس".

وثانيا : كان غاندى ينظر إلى الديانة كأساس وطيد للبشريــة ، و ذلك أنه كان يعتقد أن الديانات المختلفة أزهار جميلة من حديقة واحدة أو هى بمثابة فروع لشجرة عملاقة ، و أن كلا منها صحيحة على حد سواء . فقد كتب فى جريدته الأسبوعية"هاريجان" فى عام ١٩٣٨م ، "إن الله فى الاسلام و"GOD" لدى النصارى و "اليشورا" للهندوس شىء واحد، وأن الإيمان القوى فى هذا الإله يعنى احتراما مماثلا للديانات كلها. و أكبر درجة لعدم التسامح ـ و عدم التسامح شكل من أشكال العنف ـ أن تؤمن بأن ديانتك أفضل من الديانات الأخرى".

و أخيرا، كما ذكرنا فيما مضى، كان غاندى يعتبر اللاعنف طريقا وحيدا للوصول إلى الإله ـ الحقيقة. و مؤكدا على وحدة السياســة و الديانة اصرّ غاندى على أخلاقية العمل السياسى ، غير أن وحدة الديانة و السياسة فى الحياة اليومية أفرزت نتيجة معكوسة تماما ، وأدت إلى الفرقة و إراقة الدماء بدلا من السلام و الأخوة.

دفعت الهند ثمنا غاليا لاستقلالها، فقد انقسمت البلاد على الأساس الدينى، و برزت باكستان إلى حيز الوجود فى عام ١٩٤٧م.

و صاحبت هذا الانقسام صراعات طائفية عنيفة. و كل يوم كان غاندى يناشد أبناء وطنه بأن يكونوا إخوانا متسامحين تجاه الديانات الأخرى ، و لكن الرد الذى تلقاه في معظم الأحيان (من الهندوس والمسلمين على السواء) هو "مات غاندى". و حينذاك أعلن غاندى إضرابه عن الطعام للمرة السادسة عشرة من ١٢ إلى ١٨ يناير عام ١٩٤٨م و لم يرض بقبول الطعام ما لم يحصل على وعد للتسوية. و فى ٣٠/يناير حينما كان في طريقه للعبادة الجماعية خرج شخص و قتله طلقا بالرصاص.

قتل ممثل اللاعنف. إن الحصول على الاستقلال لم يكن خلوا من إراقة دماء. و تحولت الصراعات الدينية إلى نزاعات عنيفة ذهبت ضحيتها مئات الآلاف من البشر.

هل الحياة نفسها تدل على وهن المثــل التى كان يتبناها غانــدى؟ و هل كانت جهوده ضياع وقت ، و التضحيات بالذات التى

قدّمها أنصاره دون جدوى؟

إن الإجابة على هذا السؤال ذات خطورة جدا ، وليست أهميتها لتقييم الثوابت التاريخية للماضى فحسب ، بل إنهـــا تهـز الضمير و الفكر المعاصرين أيضا.

أظن أن غاندى نفسه قد أجاب عليه بصورة جزئية فقد كتب فى ١٥يناير لعام ١٩٤٧م متكهنا بموته الماسآوى . إن الأمل الوحيد للعالم المعذّب هو الطريق الخاص و المباشر للاعنف. و من الممكن أن يفشل ملايين الناس مثلى فى محاولاتهم لإثبات الحقيقة و يخسروا حياتهم ، و لكن هذا يكون إخفاقهم أنفسهم ، وليس إخفاق الناموس الأبدى ".

هل من العدالة أن تعتبر تجارب غاندى مع الحقيقة إخفاقا تاما؟ ألم يوقظ المهاتما الوعي بالذات في أبناء وطنه؟ ألم ينفخ غاندى فيمن كانوا مضطهدين و عزلا و يائسين روح الإيمان بقوة العزم و القدرة على مقاومة الشر؟ ألم يحاول أن يوّحد الجميع ، بغض النظر عـن طبقاتهم أو منازلهم أو دياناتهم ، فى حركة التحرير الوطنية القوية ؟ ألم ينزع السلاح من العديد من خصومه، و ذلك بتقديم مثال "المكابدة والمعاناة" بدون" الثأر و الانتقام"؟

و ربما يتراءى لنا غاندى فى النظرة الأولى مثاليا فاشلا و لكنه فــى واقع الأمر كان "حالما يقوم مستقيما على الأرض " أو المثالي الذى كان رجلا عمليا أكبر". و هناك أمثلة عديدة تقنعنا بواقعيتــه السياسيـــة. و فيما يلى مقتطف من خطابه الذى أرسله إلى نائب الملك البريطانى فى أغسطس لعام ١٩٢٠م " إن نصف الهند ضعيف لحد لايطيق أن يقوم بمقاومـة مصحوبـــة بالعنف ، و أما النصف الآخـــر فلا يرغب فى ذلك. ومن هناتجرأت على اقتراح العلاج با للاتعاون".

و بالنظر إلى موقف غاندى فى بداية حياته السياسية (مشاركته من الجانب البريطانى فى حرب بوير(BOER WAR) وفى القضاء على ثورة زولو (ZULU) و فى تجنيد الهنود لدعم الدولة العاصمية خلال الحرب العالمية الأولى و ما إلى ذلك) لم يصبح اللاعنف عقيدته إلاّ فيما بعد ، و لم يكن بادى ذى بدء إلاّ أداة تكتيكية. غير أنه بعدما جعل اللاعنف مبدأه الرئيسى لم يزل وفيا به إلى آخر حياته.

و كان غاندى يعرف معرفة تامة أن فكرة اللاعنف لن تتكلل بالنجاح في مستقبل قريب. فقد كتب فى عام ١٩٣٩م: إنـــىٰ أعـرف أن تطور فكرة اللاعنف على الأرجح تطور بطيء للغاية، ولكن تجربتـــى قد أقنعتنى بأن هذا هو الطريق الأكثر جدارة بالاعتماد للتوصل إلى غاية عامة. و العنف و إن كان دفاعا عن الحق لم يعد جديرا بالاعتماد. ومع اعتقادى هذا سوف أذهب فى طريقى بوحدى إذا لم يقّدرلي أن يكون لى أنصار و مؤيدون فى اعتقادى الحازم فى اللاعنف.

و من أهم خصائص موقف غاندى من اللاعنف هى أنه تطور من طريق سياسى إلى حقيقة ، و هى الحقيقة التى مازال يبحث عنها طوال حياته ، و سعى إلى أن يمثلها بعمله. و اكتشف لنفسه و أحيىٰ فى الآخرين قيمة إنسانية كانت نسية منسية منذ زمن طويل و هى احترام المنحة المقدسة للحياة. و على أثر الأنبياء الماضيين قام غاندى بتذكير الإنسانية بالوصية القائلة "لاتقتل".

إن اللاعنف مثل أعلى ونجم يضيء طريق الإنسانية فى الظلام ، ويجب أن تعاد الحقيقة وتكرر طالما يوجد هناك أناس لايؤمنون بها.

تعريب : ولى أختر الندوى

طاغور فى قارة أوروبا

بقلم : مارتن كامبتشين (*)

ظل طاغور يعرف فى ربوع أوروبا و أمريكا لمدة طويلة عن طريق أعماله التى نقلها نفسه من البنغالية إلى الإنكليزية أو من خلال التراجم التى انجزت بإشرافه. إلاّ أن تنظيم ملتقى و مسرحية و اوبرا فى الآونة الأخيرة أتى بداية جديدة نحو التعرف عليه في الغرب.

فى عام ١٩٥٧م كتب الشاعر الألمانى هيرمان هيس : ليتنى أعيش لأرى طاغور يخرج منتصرا من غمرة النسيان التى اكتنفته منذ فترة. لقد مات الشاعر هيس بعده بخمس سنوات، و أعماله نفسه شهدت انبعاثة على يد الرومانسيين من الهيبى و جيل الأزهار.

إننى كنت و لا أزال أشعر بأن قصائد طاغور لنالت نفس الإهتمامات التى نالتها قصائد هيس بعد وفاته لو تمّت ترجمتها بالألمانية وغيرها من اللغات الأوروبية ترجمة لائقة عند ذاك. ذلك لأن العمق و سعة الأفق و تشابك الاحساس ميزات تضفى على قصائد صاحبنا طاغور جاذبية و طرافة، و تجعلها صالحة للإنبعاثة الجديدة فى أوروبا، كما أن صدور تراجم متعاقبة لأعماله من اللغة البنغالية باللغات الأوروبية فى السنوات الأخيرة، هو الآخر يشجعُ على التفاؤل بأن الأرضية الأوروبية جاهزة لشهود إنطلاقة طاغور و روائعه الشعرية من جديد.

---

* (مارتن كامبتشين ، الفائز بجائزة رابيندرا، عالم ألمانى يقوم بترجمة مقولات راما كريشنا برامهانس من البنغالية إلى اللغة الألمانية) .

ليس من شك في أن أعمال طاغور لايمكن تقديرها حق التقدير إلاّ عن طريق تراجمها باللغات الأوروبية. و طالما يكون إسمه مرتبطاً بالتراجم التى قام بها هو نفسه أو أشرف عليها، أنه سيظل يعرف فى الأوساط الغربية رسولاً أو فيلسوفاً هندياً بالطريق الذى عرفته أوروبا و أمريكا عندما زارهما بعد حصوله على جائزة نوبيل. إذن فمن الأهمية بمكان كبير أن تستبدل "ايقونته" بكائن انسانى نابض بالحيوية. و الطريق الأوحد الذى يمكن إتخاذه لإحقاق الإنبعاثة المرجوة، يتلخص فى ترجمة أعمالــه الشعريـــة ، و في إبـــراز جوانب التنــوع و التشابك و إفراز الموصوعات التى تناولها فى شعره ، و بيان الميول و الأمزجة التى خلقها هو فى إطار شعره إضافة إلى الإفادة من تلك النصوص الشعرية في وسائل الاعلام و مختلف المذاهب الأدبية.

لقد عقد "الملتقى" فى أواخر أبريل ١٩٩٢م بـ "دارمستادت" (ألمانيا) لإعطاء هذا الشاعر الفياض مكانه فى الساحة الأدبية الأوروبية. هذا الملتقى أتى نهاية للمهرجان الهندى الثقافى الذى أقيم فى ألمانيا منذ ستة أشهر عندما دخل القاعة واحد و عشرون مشاركاً ، أدركتنا الحيرة من أمر طاغور و من المكانـــة التى اكتسبهـــا فـــى الدوائـــر الأدبيـــة و الثقافية على مستوى الجنسيات المتعددة شارك فى الملتقى علماء بنغاليون استقر بهم المقام في أوروبا، و كان من أبرزهم ألوك رنجان داس جوبتا الذى يدرس اللغة البنغالية فى هيدلبرغ (ألمانيا) و ساعد فى تخطيط هذا الملتقى و تبارن راى تشودرى ، أستاذ التاريخ بجامعة أكسفورد فيما تولى كاتب هذه الأسطر تمثيل الجالية الأوروبية التى استقرت بالبنغال. و قدأتى حضور العالم الروسى للبنغالية - سيرْجى - سيريبريانى فى الملتقى ليبرهن على أن القارة الأوروبية تعيش فترة حدود مفتوحة. ألقى العالم الروسى سيريبريانى محاضرة قيمة تناول فيها - و فى الغالب لأول مرة - زيارة طاغور لروسيا من منظور المرحلة التى تعايشها روسياً بعد انهيار الشيوعية. أنه وجـــه انتقـــادا رصيناً و محكماً إلى سذاجـــة طاغـــور التى سمحت له بأن يستغل أداة

للدعاية الأيدولوجية. و اثنان من الخبراء الألمان فى شئون الهند (هما: لوشيم أوستير هيلد و رولاندبير من مواطنى ألمانيا الشرقية سابقاً) ركزا فى كلمتيهما على أن لدراسات طاغور فى جمهورية ألمانيا الديموقراطية (ألمانيا الشرقية سابقاً) كانت تقاليد أعرق من ألمانيا الإتحادية.

لقد نال المشاركون فى الملتقى تقديراً كبيراً على سعة معرفتهم بطاغور و شعره. بيد أن الجو امتلأ حيوية و حرارة ، و تزايد الحضور اقبالاً على الموضوع بالمعنى الواقعى عندما انتهى حديث غورا بانت شيفانى (لكناؤ) حول ذكرياته كطالب فى "شانتى نيكيتان" فى أيام حياة طاغور، وألقت شارميلاى روى (شانتى نيكيتان/فرنسا) محاضرة حول "موسيقا رابيندرا".

المشاركون فى الملتقى جميعهم ركزوا على أهمية الترجمة. إلاّ أن التراجم بحد ذاتها لا تكون سوى وسيلة لدمج طاغور فى نسيج الثقافة الأوروبية. و بعدئذ فماذا يمكن أن يكون لأعمال طاغور علاقة أو معنى فى السياق الأوروبى المعاصر؟ لقد نوقش هذا السؤال من نواحى شتى لكن المشاركين اغتنموا الفرصة للإشارة إلى بعض المحاذير. كثيرما حدث أن أستغلت قصائد طاغور لأغراض أيدولوجية أو خدمة لرسالة معينة. الأمر الذى وجد تطبيقاً خاصة فى حالة أوروبا حيث لم يتم تقيم أعماله جمالاً و إصالةً، و بالعكس فانها استخدمت لأغراض "الرسالة" و إن كان ذلك على حساب قيمتها الغنائية و الشعرية. أن قصيدة ما مقروضة بجودة تنطوى - أولاً و قبل كل شىء - على نسيج متشابك لمعانى الغناء التى يمكن أن تستخلص منها "رسائل" متنوعة و لكن على قيمة التجريد. و مع ذلك فالمهم فى الأمر أن نتأكد أولاً من طبيعة "السياق الثقافى" الذى يمكن أن تتفتح فيه أعمال طاغور بسلاسة كبيرة. إذا ما أريد لذلك "السياق الثقافى" أن يندمج مع ثقافة أوروبا.

لقد عرّف بيريندراك بتاتشاريا، رئيس الأكاديمية الأدبية، فى كلمته الختامية على مجالين فى اطارهما يمكن تحقيق ذلك الدمج

المنشود. انشغال رابيندرا ناث بالطبيعة روحياً و وجداناً، يهدى إلى أن الحياة الإنسانية تصلح للإندماج مع الطبيعة. هذا الإنشغال أعمق بكثير من علاقة رومانسوية مع الطبيعة على ما نراها - مثلا - فى شعر هيس. من هنا يسعنا تعريف أوروبا على رابيندرا ناث طاغور كـ "شاعر أخضر" قادر على توفير تعبيرات ثقافية و شعرية يمكن أن تسهم فى الجهود الحثيثة التى تبذل لحل المشاكل البيئية، مع العلم بأن هذه المشاكل تعالج و تناقش لغاية الحين من منظور اقتصادى بحت سواء أكان الأمر يتصل بالبئويين أو بخصومهم الصناعيين.

و المجال الآخر الذى تصدى له البروفيسور بتاتشاريا فى سياق التعرض لإمكانية تلاقى الثقافة الأوروبية و أعمال طاغور، يأتى متجسدا فى نظريته الدولية. إن تحطم الحدود فى شرق القارة الأوروبية أتى يفسح المجال للبحث عن الهويات الوطنيـة مـن جديـد، و يتيح فرصة لإعادة صياغة تعاريف العلاقات العرقية و الثقافية. بغياب نظرية سياسية دكتاتورية، انبجست الثقافة و أصبحت عاملاً رئيسياً من عوامل الحياة الأوروبية هذه الموضوعات تناولها طاغور فى محاضراته و مقالاته بكثير من التفصيل، لكن أمرها فى المثالية بحيث أنه يبدو من المستبعد أن تنال تطبيقاً أو تكون معمولاً بها فى العلاقات بين الشرق و الغرب. إلاّ أنه فى العصر الراهن لم يعد العالم يصلح لمثل هذه الانقسامات المضبوطة. و السعى الذى تولاه رابيندراناث ابتغاء لنوع من التوازن و الحساسية فى استعمال الثقافة كرمز للهوية الشخصية أو الوطنية، حقيق به أن يدرس و يدعم فى زمننا.

أية محاولة جادة و مخلصة لدمج أعمال رابيندراناث مع صياغة الثقافة الأوروبية تتطلب أيضاً أن تتلاحم أعماله مع الأسلوب الثقافى الأوروبى. و يبدو لى أن المسرح يوفر مجالاً مناسباً لإنجاز هذا الهدف. اذا الواقع أن العرض المسرحى على مستويات شتى، اذاما أتى مدعوما بالوسائط المختلفة (الإبلاغ و الألبسة و الخشبة و أسلوب التمثيل) فانه سيحول تلك التجربة إلى كل جاذب و مفهوم لجمهور المشاهدين. و بهذا

الصدد دعنى أقل لك شيئا عن التجارب التى استجمعتها من خلال محاولتين من ذلك القبيل.

عندما انتهيت من قراءة مسرحية "مكتب البريد" فى صورتها الأصلية لأول مرة، اننى وجدتها فى الجاذبية و الامتاع بمكان كبير فاندفعت فوراً لترجمتها باللغة الألمانية عن طريق ترجمة المسرحية "سرى سرى راما كريشنا كاتا ماريتا" من اللغة البنغالية بالألمانية، كنت قد اكتسبت نوعاً من المهارة فى ترجمة لغة الحوار. و كان المهم عندى - لدى ترجمة مكتبة البريد - أن أجعل من مكالمات أمل - شخص من شخوص المسرحية - سلسلة بسيطة و خالية من شوائب الإصطناع و التكلف التى نتلمسها فى التراجم الانكليزية. هذه البساطة النابضة بشكلها الطبيعى ، تحمل بين طياتها جميع "المعانى" التى تنقع بها المسرحية فى لغتها الأصلية. و عندئذ أدركت أن "مكتب البريد" أكثر مسرحيات طاغور صلاحية للتكيف مع المسرح الأوروبى. ذلك لكونها تخلو من الأغانى و التلميحات الأسطورية، و من التصميمات الفرعية المعقدة التى تتطرق إلى المشاكل الاجتماعية الهندية، و وجدت أن هناك صلات بين هذه المسرحية الرمزية و رمزيات المسرح الأوروبى الوجودى بما فيها مثلا مسرحية "Waiting for Codot" لـ صيمويل بيكيت ، و القصة القصيرة "An Imperial Message" للكاتب فرانز كافكا.

و من حسن حظى فان المخرج الألمانى و ولفرام ميهرنج قرأ ترجمتى ، و قام بعرضها فى سويسرا. بالنظر فى الرسوم البيانية نطلع على أن مسرحية "مكتب البريد" عندما عرضها الكاتب نفسه على الخشبة، أنها أتت مفعمة بتفاصيل هندية الأصل (كاكواخ التبن و الألبسة الخ). و بعكسه فان ميهرنج قرر بحذف ملامح الثقافة الهندية برمتها، و تعمد حتى إلى اضفاء "التلفظ الألمانى" على أسماء شخوص المسرحية. و مضى ميهرنج فى مهمة التجريد هذه لحد أنه أسقط جميع تفاصيل الخشبة التى كانت تنم عن الثقافة الهندية، و منح تحركات و مكالمات الشخوص أسلوباً جعل من القصة تتفتح على مضمونها

الرمزى بحيوية أشد.

و فى الفترة اللاحقة تولت مدرسة سويسرنة للمعوقين (فى سارغانس) عرض نفس المسرحية. و المعوقون من طلاب المدرسة الذين لعبوا أدوار شخوص المسرحية "مكتب البريد" مثلوا "أمل" بمرضه العضال بمهارة فائقة، و وجدوا فى تصميمه و حماسه لأجل الحياة، و فى انتقاله الهادىء من النوم إلى الموت تسلية كبيرة.

المحاولة سالفة الذكر أعادت لذاكرتى محاولة أخرى مثيرة (ولكن غيرمعروفة فى الهند) قام بها جانوسزكوريزاك (١٨٧٨-١٩٤٢) الطبيب و الروائى البولاندى الشهير، لعرض نفس المسرحية "مكتب البريد" هذا الكاتب البولاندى كان مديرا لمدرسة الايتام، و عاش فى غيتو يهودى بوارسو فى عام ١٩٤٢م، و لقى مصيراً مآساوياً عندما فرض عليه أعداد. ٢٠ طفل من الأطفال الذين كان يرعاهم فى مدرسته ، للنقل إلى غرف الغاز النازية. أنه رفض أن يتخلص بحياته ، و أثر الموت مع الأطفال اليهود. و قبل شهر فقط من وقوع الإبادة الجماعية قام كوريزاك بعرض المسرحية "مكتب البريد" لتلقين أطفاله معنى المعاناة و الصبر عليها. و أحد من شهود العيان المعاصرين وصف أدائهم بالكلمات الآتية.

" الأطفال فى دار الايتام كانوا ينظرون إلى "أمل" بأقصى عناية. و استوعبوا كلماته عن "النجاة الموعودة" كان هؤلاء الأطفال يختنقون داخل جدران الغيتو، و أقحموا أنوفهم فى الشقوق ليطلعوا على ماجراى فى الطرف الآخر. و كم كانت رغبتهم شديدة فى أن يلعبوا مع "أمل" و مع السنجاب ، و فى الركض على الشارع و السباحـة فى عين، و فى قطف باقات الأزهار. أنهم نسوا الأرهار كيف تبدو، و مع "أمل" انتظروا بفارغ الصبر لرسالة الملك التى كانت تأتى إليهم حاملة نبأ التحرير -الأطفال و معهم "أمل" أيقنوا أن الرسالة لآتية إليهم.

هناك شخص آخر شاهد تلك المسرحية، و هو على قيد الحياة حتى الآن. أنه وصف العرض المسرحى لـ "مكتب البريد" فى الغيتو بأنه كان "تجربة هزت القلوب من أعماقها.. التجربة التى لم يتكرر مثلها فى

أيام حياتى" بعد العرض المسرحى هذا سئل جانوسزكوريزاك عن اختياره لتلك المسرحية، و أنه أجاب قائلاً "لابد للمرء أن يعرف كيف يستقبل ملاك الموت بهدوء".

فى شهر مايو ١٩٩٢م تم عرض تمثيل غنـــــائى للقصيدة ديباتارجراس - لرابيندرانات على المسرح الأوروبى. كان وليام راديس قد ترجم هذه المسرحية الشعرية باللغة الانكليزية ضمن الأعمال المترجمـــة فى "رابيندرانـــات طاغـــور: قصائد مختـــارة" (١٩٨٥م) و الموسيقى الهندى برام فير، هو من سكان دلهى ، و حاليا يستوطن فى انجلترا - اختار تلك القصيدة لعرضها على المسرح.

لقد تغذى برام فير على التقاليد الموسيقية الغربية، إلاّ أنه مازال يحتفظ بصلاته العاطفية مع الموضوعات الهندية قبل العرض الغنائى لـ "ديباتارجراس" كان برام فير قد أعد أنغاما موسيقية لقصيدة ترنيمة "براهما، فيشنو، شيفا" مترجمة باللغة الانكليزية على يد نفس المترجم - راديس ، كما سبق و أن كتب فى دلهى "أوبرا" للأطفال حول حياة كريشنا. التمثيل الغنائى للقصيدة "المختطف على يد الآلهة" - التسمية الانكليزية لـ "ديباتارجراس" - كان مزيجاً نادرا لفن موسيقى هندى عامل وسط أجواء التقليد الغربى و تجارب انكليزية كان على معرفة عميقة للثقافة البنغالية، و أتى يبرز خصوبة مثل هذه المحاولات الابداعية التى تتم بمشاركة ثقافتين - أوروبية و بنغالية. و لى أن أقول إن هذه المحاولات فى العصر الحاضر - عصر الاتصالات السهلة و السريعة بين الشعوب تشكل سمات لدورنا التاريخى.

لدى كتابة الرواية الغنائية الإنكليزية لـ "المختطف على يد الآلهة" واجه وليام راديس تحديات جسيمة فى نقل - على حد تعبيره - قصيدة طاغور باتقانها الدرامى و العاطفى إلى "حوار درامى" يصلح للعرض على خشبة المسرح. و الأمر لم يكن مقصورا على ذلك ، بل المهمة اقتضت اضفاء طابع كونى على "شعر غنائى" تميز بمضمون و أرضية ثقافية هندية بحتة. أو يمكن أن نقول إن المهم تطلب تجريد الرواية

الغنائية عن ألوانها الهندية، و فرض اعطاء التصميم الروائى و المعانى رموزاً مفهومة على المستوى العالمى. و كالنتيجة لذلك فان الصورة الانكليزية حافظت على معالم القصيدة الأصليـــة كمثل نهـــر جنجـــا و قوافل الناس فى طريقها إلى منبع هذا النهر للإغتســـال المقـــدس، و عودة تلك القوافل إلى البيوت فى اعقاب اداء الصلوات الدينيـــة، و بعدها فان تلك الصورة المترجمة تخلو من التلميحات إلى شعائر الهندوس الدينية بما فيها السفر إلى الأنهار للإغتسال فى ساعات سعيدة، و قداسة نهر جنجا، و الأوهام و الخرافات التى تؤدى إلى تضحية "راخال".

عندما يدرك المرء أن الديانات ـ هندوسية كانت أم غيرها ـ تصلح أن تكون عرضة للأوهام، عندئذ يتبين له أن تصميم القصة الغنائية يمثل معركة بدائية بين قوى النور و الظلمة ، و الظالم و المظلوم.. بين البطل الذى يتولى مهمة الانقاذ و عامة الناس الذين تنتابهم المخاوف. فى هذا الإطار يتم ابراز "راخال" كحاج حقيقى يتطلع من خلال سفره إلى النهر المقدس ـ إلى نجاة تيسر له السبيل إلى معرفة الذات، (برام فير) بصفتها "ضحية لا ذنب لها" و "كبش فداء". فى وجه الظروف المتأزمة للغاية و الناجحة عن الاعصار الذى يهدد الحياة عند النهر، تتبدى هذه القوى الكامنة فى دخائل الانسان، تفور فى أقصى الشراسة غير مبالية بما يفرضه التقليد الاجتماعى من مرونة و لين.

لقد افتتح التمثيل الغنائى لـ " المختطف على يد الآلهة" فى شهر مايو ١٩٩٢م فى مهرجان ميونخ الدولى للمسرحية الغنائيـــة الحديثـــة و الذى عقد باشراف الموسيقى الألمانى الشهير هانس و يونيرهينز، الأركيسترا و مديره ديفيدبور سيليجين كانوا من امستردام (حيث سبق و أن عقد العرض التجريبى للمسرحية) فيما أتى معظم المطربين و المخرج بيرى أودى من بريطانيا. أما دور "راخال" فى العرض الافتتاحى، فقد لعبه صبى هندى موهوب يقيم حاليا فى بريطانيا.

وليام راديس نفسه يحب الموسيقى، و يجد العزف على البيانـــو.

و إننى أتذكر أنه تغنى لى فى منزله بأكسفورد أغنية لـ شوبرت. من هنا فانه يتمتع بحساسية لازمة للعمل مع موسيقى. النص الغنائى بقلم راديس يحيى على ساحة الذاكرة ظروف الأسفار القديمة إلى الأماكن المقدسة و تعقيداتها خاصة عن طريق الهتافات و الصرخات الهشة و الجمل المقطوعة. و هنا يبدو من المناسب أن أذكر أسطراً من آخر النص الغنائى الذى يبين قذف راخال فى المياه المتدفقة، و صرخاته الأخيرة " أنت آنندا، أنت آنندا" التى كانت تصل أسماع الناس فى القارب.

مايترا (قائد الجماعة)
(الصرخة) لفحات مثل سياط البرق
لسعات كلسعات العقرب
صرخة غارق مسكين
طعنات مثل طعنات أسياخ النار
راخال:
أنت آنندا ، أنت آنندا (متعة الفناء ، متعة الفناء)
أنت آنندا (متعة الفناء).
مايترا:
صبرا!
انقذوه ! انقذوه ! انقذوه !
سواد السماء و الطوفان
عمى الشمس عند الغروب
غمرة ظلام يغرق بها كل أحد
لقد انجز الموعود
الآن سنعود آمنين سالمين
من حيث أتينا
نحن الملاحون و المسافرون
المجنون ! الابله !

لم أحضرتم الصبى و أمه؟
مايترا:
سأنقذك من الغرق (يقفز و يغرق هو الآخر).

الموسيقا فى هذا العرض تتعمد لخلق إيقاع شديد، و تحاكى الأصوات بطريق يجعلها و كأنها الأصوات نفسها. و كون المسرحية مليئة بالعواصف و الاعصارات و الموجات المتعالية، هو الآخر يتطلب أن تكون الموسيقا كذلك. و بالرغم منه فان الموسيقا أبعد ما تكون عن كونها نقلة للأصوات كما هى فى طبيعتها، بل و انها تتعمـــد لصياغـة ما يتحرك بدخائل الشخوص من عواطف صياغة بديعة. فى كثير من الأحيان نرى الناس ينشدون جماعيا أو بأسطر متراكبة بهدف اعطاء الصراعات و الصدامات المتفاقمة بينهم نهاية مؤلمة.

لا نجد فوق الخشبة لا القارب و لا النهر. و بحسب مقتضيات التصميم المسرحى فى طرازه البدائى ، كان هناك رصيف معلق من السقف، و الممثلون ـ المغنيون كانوا يحركونه تحريكا شديدا تلميحا بحركة القارب و الموجات. و الخشبة كلها كانت مفروشة برمال سوداء بعمق الكعبين .. و بعـــد قليل صارت الرمـــال متشتتة بآثار الأقـــدام، و ظهرت فوقها التراكمات و الأوانى دلالة على الهزات العاطفية.

لقد تلقت الأوبيرا " المختطف على يد الآلهة" اهتماما كبيرا لدى الصحافة فى انكلترا و هولاندا و ألمانيا و سويسرا، و ذلك حقاً كان شرفا كبيرا. و ارتاى النقاد عامة إن "المختطف على يد الآلهة" كانت انجح الأوبيرات الحديثة و أشدها تأثيرا. لكن المدهش فى الأمر أننى ما اطلعت على تقارير عن هذا العرض فى الصحافة و المجلات الهندية بالرغم من أننا نتلمس هنا فى أنحاء القارة الأوروبية ظاهرة مثيرة تجسدت أولاً فى ترجمة أعمال طاغور الشعرية، و تحويلها إلى شكل أدبى آخر. الدراما، و تقليبها ـ فى آخر الأمر ـ إلى ألحان موسيقة فى إطار التقليد الأوروبى، و عرضها على المسرح بمراعاة التصورات الجمالية التى يتبناها جيل الشباب الأوروبى الحديث .. الآن لم يعد

رابيندراناث يعرف فى أوروبا حكيما أجنبيا من أقاصى الهند، أو كشخص عاش بمنأى من تأثيرات ثقافة المواطن الأوروبية و لدرجة أنه لم يكن يصلح أن يجد صلات مع الحياة الأوروبية المعاصرة .. الآن معرفة أوروبا لرابيندراناث تنزع عن شخصه جُعبته السوداء القاتمة .. و تنزله منزلة "رابيندراناث" الذى تغير و تجدد فى طور إنبعاثة و تحول إلى كائن حى نابض فى أنسجة الثقافة الأوروبية الحديثة.

و لكن هل استطاع رابيندراناث الحفاظ على تشخصه فى خضم هذه التحولات؟ اجابتى على هذا السؤال تكون بنعم .. ذلك لأن قصيدته الروائية: ديباتار جراس لم تخسر ـ فى أشكالها الأوروبية ـ شيئا من تركيزها الأساسى الذى يعكس نزعات الشاعر طاغور، و يبرز كراهيته الشديدة للأوهام، و استنكاره للظلم و للتدين المتكلف الذى يجعل صاحبه عديم الاحساس. و الحق مع وليام راديس حين يكتب أن الأوبرا كانت من وجهة نظره ـ ترجمة للقصيدة البنغالية أغنى و أعمق مايكون قد تصوره ممكنا.. و إنما يجوز القول بأن القصيدة بعد تجريدها عن مخصصاتها الثقافية قد كشفت عن معانى و مفاهيم إضافية لم يتطرق إليها قراء القصيدة بالهند.

دمج طاغور بالثقافة الأوروبية المعاصرة دمجا أشمل ، هدف يتطلب تحقيقه بذل المزيد من المساعى المماثلة .. و بهذا الصدد يمكن وضع أنغام موسيقية لأناشيده (مثلما جرى فى مطلع القرن الحالى) و اتخاذ إنتاجاته المسرحية الأخرى ـ أسوة بمكتب البريد ـ لعرضها فى أوروبا.

تعريب : راشد على

إقبال فى العالم العربى

بقلم : د/ نثار احمد الفاروقى
جامعة دلهى ـ دلهى

إن شاعراً عظيماً لا يحده زمان أو مكان ، كما لا يمكن أن ينسب إلى شطر دون شطر و قطر دون قطر ، و حينما ندعو إقبال "شاعر الشرق" فلا نريد به أنه مقصور على الشرق ، بل نعنى به أنه عرض الرؤية الشرقية للحياة و الكون مقابل الرؤية المادية للغرب . كان إقبال شهد الحرب العالمية الأولى ، كما تأثر قلبه الشجى تأثراً كبيراً بانهيار الخلافة العثمانية على أيدى القوى الإستعمارية. كان الإستعمار الغربى استعبد الشرق و أخضعه لسلطانه و أنشأ فيه مستعمراته ، و كان الصراع بين الشرق و الغرب قائماً على قدم و ساق فى عهد إقبال ، و وصل إلى ذروة الإحتدام ، فلم يحل عام ١٩٣٩م حتى بدأت تظهر بوادر حرب عالمية ثانية . و فى هذا الجو كان من المستعصى أن تقوم الشعوب المستعبدة بعرض فلسفة حياتها بفخر و اعتزاز . كان إقبال يرى أن هذا الصراع الدائر بين الشرق و الغرب ليس صراعاً سياسياً فحسب ، بل إن سيله بدأ يجرف كل ناحية من نواحى الحياة ، فمن هذا المنطلق جعل إقبال شاعريته ناطقة بلسان حال الشعوب الشرقية .

و يتحتم على المصلح أن يكون على معرفة تامة بمزايا فلسفات مختلفة و معايبها ، و كان على استعداد لأن يقدم نظاماً بديلا عن النظام

السائد . كان إقبال يعرف جيدا أن الشرق يملك نظام فكر قد ساد فى العالم طوال قرون عديدة ، و إن هذا النظام يقدر على أن يحرك الناس من ساكنهم و ينفخ فى الشعوب روحاً جديدة ، فمن هنا جعل إقبال شعره أداة لتقديم أفكار إسلامية سليمة .

تعلم إقبال اللغة العربية ، و لكنّه لم يكن يقدر على نظم القريض فيها ، و إلاّ لكان اتخذ اللغة العربية وسيلة لعرض أفكاره و رؤياه. لكنّه نظم الشعر فى اللغة الفارسية إلى جانب اللغة الأردية ، إذ كان يريد أن يبلغ رسالته إلى مناطق الشرق أكثر فأكثر . لم تكن الفارسية لغة أجنبية فى الهند بعهد إقبال ، بل كانت تفهم و ينطق بها خارج الحدود الهندية فى افغانستان و إيران و آسيا الوسطى و تركيا و المناطق الحدودية العراقية ، و كان نطاقها أوسع بالنسبة إلى اللغة الأردية. و لكن المشاكل و القضايا التى عرضها إقبال فى شعره كانت فى غالبيتها المشاكل التى كان يواجها العالم العربى ، و بعد انهيار الخلافة العثمانية تحولت هذه الأقطار العربية إلى مستعمرات للدول الغربية ، فكان من اللازم أن تبلغ رؤى إقبال و وجهات نظره إلى العالم العربى ، و توقظ سكانها من غفوتهم . إن شعر إقبال يحوى ما يعجب به العالم العربى إعجاباً كبيراً ، و لكن تباين اللغة كان يشكل معوقاً كبيراً فى هذا الإتجاه .

تم نقل مؤلفات إقبال إلى اللغة الإنجيلزية منذ مدة غير قصيرة ، و لكنّ العالم العربى لم يتعرف علىٰ إقبال إلاّ فى العصور الأخيرة ، و ذلك حينما قامت باكستان بتعريفه شاعراً وطنيا لها في العالم العربي ، و استخدمت لذلك وسائلها الدبلوماسية أيضاً . ففى عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى ميلاد إقبال المئوية عقدت إجتماعات خاصة فى الدول العربية ، و كتبت مقالات حول إقبال و شعره و نشرت فى جرائد و مجلات مختلفة .

غير أن هذه المقالات كانت تتضمن معلومات سطحية ، لأنّه لم تكن حتى ذلك الحين نقلت دواوين إقبال الشعرية كلّها إلى اللغة

العربية ، كما لم يظهر كتاب يقدم شعر إقبال و وجهات نظره فى اللغة العربية بأسلوب شيق يأخذ بمجامع القلوب. و كان كتاب *روائع إقبال* للسيد أبي الحسن الندوى أول كتاب عرف بإقبال فى العالم العربى بطريقة أمثل ، و نقل هـذا الكتاب إلـى الأردية بإسـم *نقوش إقبال* ، و ظهرت عدة طبعات له منذ ذلك الحين فى اللغة العربية من دار الفكر، دمشق (عام ١٩٦٠م) و دار القلم ، الكويت و دار الفتح فى بيروت .

إن عامة المثقفين فى العالم العربى لا يعرفون إقبال إلاّ كما يريد السلك الدبلوماسى الباكستانى أن يعرفوه ، أما وصف إقبال بأنه كان موجد رؤية دولة باكستان فشىء عام ، بل يقال عنـه أيضاً إن فلسفتـه لم تكن تتفق الفلسفة الهندية بل تتعارض معها، حتى قال محمد حسين هيكل :

"ولد فى الهند ، و نشأ بين أهلها ، ثم أعلن على الناس فلسفة شعرية سائغة لا تتفق و الفلسفة الهندية فى شىء"

(إقبال العرب على دراسات إقبال ص ٧)

و إن عبد الوهاب عزام ، الذى كان سفير مصر لدى باكستان ، أول من قام بنقل آثار إقبال إلى اللغة العربية ، فقد ترجم خمسة منها إلى العربية و هى :

رسالة الشرق (پيام مشرق) طبعها مجلس إقبال عام ١٩٥١م

و ضرب الكليم : القاهرة ، عام ١٩٥٢م.

و ديوان الأسرار و الرموز : (اسرارِخودى و رموزِ بيخودى) دار المعارف ، عام ١٩٥٥م.

كما صنف عبد الوهاب عزام كتاباً مستقلاً حول فكر إقبال و فنّه و أسماه " محمد اقبال سيرته و فلسفته وشعره" ، و طبع هذا الكتاب فى القاهرة عام ١٩٥٣م ، ثم أعيد طبعه فى كراتشى عام ١٩٥٤م . و كذلك ترجم منظومته " مسجد قرطبه" الشهيرة بإسم "إقبال في مسجد قرطبة" ، و طبعت على حدة عام ١٩٥٥م.

و يأتى بعده حسين مجيب المصرى الذى ألّف كتاباً وجيزاً حول

فكر إقبال و فنّه بإسم "إقبال و العالم العربى " ، و طبع هذا الكتاب عام ١٩٧٦م فى مصر ، كما ترجم هذا الكتاب و طبع فى اللغة الإنجليزية أيضاً. ثم قام بدراسة مسهبة و نشر كتابا له آخر عام ١٩٧٩م بمصر بإسم " إقبال بين المصلحين الإسلاميين" (الصفحة ٢٣٦) ، و ترجم هذا الكتاب الأخير أيضًا فى الإنجليزية بإسم Iqbal Among Muslim Reformers و تابع حسين مجيب دراساته عن إقبال و نشر كتابه الثالث عنه بإسم "إقبال و القرآن : دراسة قرآنية مقارنة " (الصفحة ٢٠٤) فى مصر عام ١٩٧٨م . و يقول حسين مجيب فى هذا الكتاب إن اقبال درس الشعراء العرب و الفرس و الأتراك و حاول أن يقلد أسلوبهم ، غير أنه اختلف عنهم فى نظريات عديدة ، و ساق أدلة على وجهة نظره من القرآن الكريم. و من هذا المنطلق إن وجهات نظره أقوى و أحكم من الناحية المنطقية ، فهو مختلف اختلافا تاما من أولئك الشعراء العرب و الفرس الذين يحاكى أسلوبهم بين الفينة و الفينة.

و كذلك ترجم حسين مجيب منظومته " جاويد نامه " بإسم "فى السماء" التى طبعت عام ١٩٧٣م ، كما ترجمها محمد سعيد جمال الدين الأستاذ بجامعة عين شمس أيضاً و نشرها بإسم " رسالة الخلود" عام ١٩٧٤م ، و كتب عليها حواشى توضيحية أيضاً ، و تقع هذه الترجمة فى أكثر من ٣٥٠ صفحة.

كما قام حسين مجيب بنقل " كلشن زار جديد" إلى اللغة العربية بإسم "روضة الأسرار" و طبعه عام ١٩٧٧م و هو الذى قام بنشر الترجمة العربية لكتاب "ارمعان حجاز " عام ١٩٧٥م بإسم " هدية الحجاز" . كما كتب عبد الحميد ابراهيم سمير اطروحة الماجستير بجامعة القاهرة حول كتاب " ارمغان حجاز" و طبعت فيما بعد .

و الصاوى على شعلان ثالث المترجمين الذين سعوا لأن يعرفوا بإقبال فى العالم العربي ، فقد كتب كتباً عديدة حول اقبال متعاونا مع حسن الأعظمى . و من هذه الكتب " ديوان اقبال" الذى يتضمن نخبة من شعر اقبال و ترجمتها العربية شعراً ، و طبع هذا الكتاب فى

القاهرة عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى اقبال المئوية . و كذلك قامت أميرة نور الدين بترجمـــة صفوة من أشعـــاره بإســـم " در من شعر اقبـــال" و نشرته فى بغداد عام ١٩٥١م كما قام الصاوى بنقل " شكوه جواب شكوه" إلى اللغة العربية ، و طبعته الدار العلمية ببيروت عام ١٩٧٢م. و هو الذى ترجم " الأنشودة الإسلامية" لإقبال من الكتاب الفارسى لمؤلفه الإيرانـى علي أصغـــر حكمت. و فى عام ١٩٦٣م ظهرت الطعبة الثانية لكتاب " الحياة و الموت فى فلسفة إقبال" من كراتشى الذى صنّفه الصاوى و الأعظمى بالإشتراك ، و كانت طبعته الأولى ظهرت من حيدر أباد عام ١٩٤٦م.

كذلك قام الصاوى و محمد حسن الأعظمى بجمع كتاب بإسم "فلسفة إقبال و الثقافة الإسلامية فى الهند و باكستان" ، و يقع هذا الكتاب فى ٢٢٠ صفحة ، و طبع عام ١٩٥٠م فى دمشق ، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٧٥م من دار الفكر بدمشق . و يتضمن هذا الكتاب مقالات أمين الخولى و عبد الوهاب عزام و محمـــد علـــى باشا و عبـــد الخطيب و غيرهم .

و هناك كتب أخرى تناولت إقبال و شعره و فلسفته ، بعضها مجموعة مقالات و البعض الاخر كتيبات و رسائل مقتضبة تعرف بإقبال منها كتاب " اقبال شاعر الحرية و الكفاح" لمؤلفه طه عبد الباقى، و " إقبال الشاعر و الفيلسوف و الإنسان" لحميد مجيد الذى طبع في نجف عام ١٩٦٥م ، و كتاب " محمد إقبال مفكرا إسلاميا " لمؤلفه محمد اكتالانى الذى طبع فى مراكش عام ١٩٧٨م فى بيروت. و فى عام ١٩٥٧م نظمت وزارة المعارف الباكستانية مسابقة كتابية و خصصت لها جوائز ، ففاز كتاب نجيب الكيلانى السالف ذكره بالجائزة الأولى ، و قد ظهرت ثلاث طبعات لهذ الكتاب حتى عام ١٩٨٠م و صنف نجيب كتابا آخر بإسم " اقبال و العالم العربى" الذى طبع في القاهرة عام ١٩٧٦م.

و صنف الدكتـــور أحمد معوض كتابا ضخما يقع فى ٤٧٠ صفحـــة و سماه " العلامة محمد إقبال حياته و آثاره" ، و طبعته الهئية المصرية

العامة للكتاب عام ١٩٨٠م ، و يشتمل هذا الكتاب على ستة أبواب و هى كما يلى :

حياة إقبال الخاصة

المعالم الرئيسية فى حياة إقبال الخاصة

إقبال و الأوضاع السياسية فى شبه القارة

آثار إقبال

فكر إقبال و فلسفته

رسالة العبودية

و أثبت فى آخر الكتاب فهرس للمراجع و المصادر باللغات المختلفة من العربية و الفارسية و الأردية و الإنجليزية و التركية و الألمانية و الفرنسية و الأيطالية. و يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التى صنفه أى كاتب عربى .

كذلك تم نقل محاضرات اقبال إلى اللغة العربية بإسم "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام" ترجمها عباس محمود و قام عبد العزيز المراغى ـ رحمه الله ـ بمراجعة أجزائها الأولى ثم راجع بقيتها الدكتور مهدى غلام ، و طبعته لجنة التأليف و الترجمة و النشر عام ١٩٥٥م بالقاهرة، ثم ظهرت طبعتة الثانية عام ١٩٦٨م ، و تقع فى ٢٢٧ صفحة.

و هلم بنا نذكر ذكراً عابراً تلك المقالات التى نشرت فى المجلات و الصحف العربية و تبحث هذه المقالات عن اقبال و شعره و فكره و فنه ، و ساهم فى كتابتها كتاب كبار معروفون من أمثال الدكتور طه حسين و عباس محمود العقاد و محمد حسين هيكل و محمد كامل موسى وأحمد حسن الزيات و عبد الحميد الخطيب و فتحى رضوان و أحمد زكي و عبد الوهاب عزام و غيرهم. و قد أثبت رفيع الدين هاشمى ملحقا لهذه المقالات فى آخر كتابه " كتابيات اقبال " و لكنه من البديهى أن ملحقا لا يمكن أن يكون مكتملا. و قد وفقت إلى أن أعد فهرسا لـ ٥٣ مقالا ظهر فى المجلات العربية ، و لا يمكننى أن أقدم دراسة تحليلية لهذه المقالات ، فإننى لم أتعرف على معظم هذه المقالات ماعدا

عناوينها، غير أن المقالات التى اتفق أن اطلعت عليها وجدت منها للدكتور طه حسين مقالا مثيرًا للفكر ، فقد قام فيه الكاتب بدراسة مقارنة لإقبال و أبى العلاء المعرى ، و يقول إن كلا من اقبال والمعرى شاعران إسلاميان ، و أضاف كل منهما إلى الادب الإسلامى مالا يستهان به ، فإقبال شاعر شبه القارة ـ الهند و باكستان و المعرى شاعر العرب. و هناك شبه كبير بين الشاعرين كما يوجد بينهما اختلاف كبير أيضاً، فكل منهما شاعر و فيلسوف جعلا الشعر تابعاً للفلسفة و الفلسفة للشعر مع أنه من الصعب جداً أن يوجد الإنسجام و التوافق بين هذين الفنين. و كلاهما خرجا على التصوف التقليدى ، و قدما رؤيتهما الخاصة التى لم يكن يشاركهما فيها أحد ، كما لقن كلاهما الإنسان درسا فى معرفة الذات. لكن أبا العلاء كان في العرب و ينظر دوماً إلى الهند، و تأثر بفلسفتها تأثرا جعله يسلك مسلك البراهمة و الزهاد الهنود و يعيش عيشة نساكهم ، أما إقبال فقد نبغ فى أرض الهند و كان يرنو دائماً إلى العرب و يفتخر على نغمته الحجازية و يقدم العرب مثلا أعلى للإنسانية .

و أبو العلاء تغلب عليه روح اليأس و التشاؤم فيتنسك و يعتزل عن الناس ، أما إقبال فشاعر الرجاء و التفاؤل و لا ينزوى إلى مكان منعزل بل يعيش بين الناس و يمتع نفسه بملذات الحياة.

و هكذا أبرز طـــه حسين جوانب عديـــــدة من حيـــاة الشاعرين و فكريهما يتحدان فيها و يختلفان ، و لو قام أحد بشرح هذه الجوانب و إبانتها ليمكن أن يعد كتاب ممتع شيق حول إقبال من ناحية جديدة.

تعريب : ولى أختر الندوى

الشيخ العلاّمة الميمنى

بقلم: الأستاذة عطية بنت خليل الأنصارى

فتحت عينى و كان بيت والدى الشيخ خليل الأنصارى منزل الأدباء و مقر كبار علماء لغة الضاد و عش العلماء و منبر الفقهاء و المحدثين كما كان مرجع الأتقياء و الصالحين من بلاد الهند و من روسيا و بورما و ماليزيا و ذلك فى بلدة بوفال. و لم تمح من ذاكرتى أسماء هؤلاء غير أن الأستاذ عبدالعزيز الميمنى بقى أقرب صلة منى. و أبرز شخصية من زملاء و أحباء والدى رحمهم اللّه.

عرفت الميمنى منذ عمر مبكر بل منذ لم أكن شيئاً مذكوراً من ناحية العلم و الأدب و كم جلست حوله و كان زائراً لوالدى فى منزله كصديقه العزيز و ضيفه الكريم من بلدة عليجراه أو حيدرآباد.

نعم ، كان الشيخ الميمنى يجالسنى و كنت طفلة صغيرة و يحبنى كثيراً إذ يحكى حكايات لطيفة و أحيانا طرائف عربية نادرة و كنت اشتاق إلىّ استماعها منه كما كنت أظل رهن إشارته فى أثناء زيارته لنا لتقديم بعض الكتب من مكتبة والدى فى البيت.

و لم أكن أعرف مكانته العلمية و قيمة انتاجاته الأدبى و عظم جوانب شخصيته الكريمة أنذاك لصغر سنّى و قصر فهمى ولكن لن أنسى المناقشات الأدبية التى كانت تجرى بين الميمنى و أبى و تشاركهما أختى الكريمة المرحومة رقية خليل الأنصارى التى كانت أستاذة فاضلة و مشغوفة بالأدب العربى - تشاركهما من وراء حجاب.

فى باكستان :

ثم رأيت الميمنى بعد استقلال باكستان حيث كنا نسكن فى

منطقة واحدة بمدينة كراتشي و كان دأب والدى أن يخرج كل صباح مع الميمنى إلى البلد كما كان الميمنى أحيانا يزورنا فى المساء و يأتينا ماشياً و كنت فى تلك الأيام ، أدرس على والدى الحماسة لأبى تمام إذ كان إبن العلامة الميمنى، محمّد عمر ميمنى زميلى فى دراساتى على أبى و لو كان طالباً فى جامعة كراتشى.

لم يكن هذا التعارف خاطفا و لا معرفة قصيرة و لكنه لم يسمح لى بالانطباعات الواضحة عن سيرته و شخصيته العظيمة.

و لكن بعد مدة غير يسيرة فى عام ١٩٦٥/١٩٦٦م وجدت الميمنى فى حفلة أسبوعية كانت تقام على شرفه فى إحدى الدوائر الحكومية للشئون الأدبية اللغوية (ترقى أردو بيورو، كراتشى) حيث كان يلقى العلامة محاضراته العلمية و الأدبية و يتحدث عن أحواله الشخصية و عن الكتب و المخطوطات النادرة التى عثر عليها و استخرجها من بطون أمهات الكتب الأدبية و أحياها بعد ما قضى عليها الزمن و هى تعد من تراثنا الأدبى المجيد - و فى أثناء محاضراته كثيراً ما كان يسئل عن شيوخه و تلامذته الأحياء منهم و الأموات - و قد طبعت له تلك المحاضرات الأدبية التاريخية بعد تسجيلها فى مجلة أدبية شهرية "اردونامه" بإسم (*إفادات الميمنى*)

و ها أنا أقص عليكم قصة الميمنى قصة فقيد العلم و الأدب كما عرفتها لأن النفوس تستروح بذكريات الماضى و هذا نوع من الاسترواح لصلتى القريبة من الميمنى رحمه الله.

سيرة الميمنى:

فى صبيحة يوم منْ أيام الشتاء من شهر ديسمبر عام ١٩٧٣م شرفنى العلاّمة الميمنى فى بيتى على مأدبة الغداء فاغتنمت هذه الفرصة و سجلت سيرته بصوته - ثم كتبت عنه ما أملى على عن أحواله الشخصية و هو كما يلى:

الميمنى يقول: "أنا العاجزعبدالعزيز بن الحاج عبدالكريم بن يعقوب الميمنى، أصل آبائنا من بلدة بردولى فى مقاطعة جان نكر من ولاية كاتهياوار. نزح أبو جدى مع جدى شاباً إلى معسكر راجكوت

و كان الإنجليز اختاروا هذه الولاية الصغيرة لطيب مناخها و اسكنوا عساكرهم خارج راجكوت (صدربازار) فتعاهد جد أبى مع الإنجليز لتهيئة مؤن الحياة لعساكرهم، فرغبا فى سكن راجكوت و أخذا يشتغلان في أعمالهم إلى أن توفى جدّ أبى و لم أدركه أنا، أما جـدى فقد أدركت عصره ، و خلف المرحوم من أعمامنا و عماتنا نحـو عشرة كلهم كانوا من الجمال و طول القامـة و القـوة و الصحة على درجة يغبطون عليها. و قد دعتهم رحمة الله بأسرهم و لم يبق منهم أحد .

"و كان جدى زوّجنى بنت عمتى الكبرى فولدت لى ستة من الأولاد، ثلاثة من الذكور و ثلاثا من الأناث توفيت واحدة منهن إلى رحمة الله و كما تعرفين هناك ابنى محمد محمود ميمن و هو أستاذ فى قسم الجغرافيا بجامعة حيدرآباد السند و منزله فى حارة هيرآباد. أما ابنى سعيد ميمن فهو تاجـر و أصغر أولادى محمّد عمر ميمن فى امريكا و قال مخاطبا إياى كما تعرفين اختك صفيـة فى بيتها مع ذويها و زبيـدة تسكن فـي بونا (PUNA) ، الهنـد ـ و قد جاءت إلى باكستان لزيارتى، و اخوانها فى باكستان".

ثم شربنا الشاى و أكلنا من الفواكه و كثيراً ما كان يعجبه التين و الزيتون حتى زرع شجرة التين فى بيته ـ و كان دائماً يقطف لى من التين عند زيارتى له في بيته "ميمن منزل" بهادرآباد، كراتشى. ثم استمرّ الشيخ فى حديثـه و قال:

"أما الميمنيون قومنا ، فيقال أن أصلهم من السند دخلوا فى حظيرة الإسلام على يد بعض المرشدين فى الطريقة الجيلانيـة و لعل ذلك كان فى القرن التاسع".

و قال ميمنى عن أسرته كما يلى:

"إن إسرتى انتقلت إلى كاتهياوار فى أيام بعض الملوك المظفرية باحمدآباد قبل امبراطور "اكبـر" و لكـن أهلـى لم يكونوا من أهل العلم و التعليم، لم نر فيهم و لا سمعنا من نبغ منهم فى لسان ما مـن الألسنة و لا يوجد عنـدهم دفاتـر أو كتب يكونون قيدوا فيها بعض مآثرهم غيـر بعض الكتب و الدفاتر فى الحسابات".

عقيدة الميمني: و تحدث الميمني عن صلة والده بالعالم مولانا سليمان المحدث الهندي الكبير الذي كان يتردد عليه و يجلس في حلقاته ، و تأثر بدعوته السلفية.

ولادة الميمني: و لما تزوج والدي و هو في الثانية و العشرين من عمره عاهدالله "إن ولد له ولد فيخصصه لتعلم الدين فولدت بعد عامين فكنت بكر أولاده ". و لما بلغت نحو ستة أو سبعة أعوام أرسلني والدي بعد أن انتهيت من قراءة القرآن الكريم و بعض مبادئ الأردية إلى جوناكره حيث كانت توجد مدرسة تسمى "مهاوت مدرسة" و نزلت عند عمي يوسف ميمن و بقيت نحو ثلاثة أشهر أتردد على هذه المدرسة. أذكر أني تعلمت فيها بعض "آمدنامه" (رسالة من الرسائل الفارسية) التي كانت تدرس في بلاد الهند كدراسة ابتدائية للغة الفارسية) و تعلمت خط الحروف الفارسية.

أساتذة الشيخ و شيوخه: رافق بعض الأساتذة في رحلته العلمية لبلدة دلهي و منهم الشيخ عبدالخالق و كان ذلك في أواخر شهر ديسمبر عام ١٩٠١م و ظل فيها ثلاثة أعوام ـ درس خلالها بعض الكتب في الصرف و النحو باللغة الفارسية و كما يبدو من حديثه أنه لم يستفد الفائدة العلمية في أثناء بقائه طالبا في دلهي و اعتمد على نفسه قبل اعتماده على الشيوخ فقال: "إني لن استفيد في المستقبل شيئاً ، إلاّ إذا جعلت شيخي نفسي".

نعم هو جعل شيخه نفسه غيرأنه تلقى دراساته العالية العربية على يد الشيخ نذير احمد الدهلوي (و هو من كبار علماء الدين في الهند له تفسير للقرآن الكريم و مؤلفات كثيرة بالأردية). و قال : إنه قرأ على الشيخ امداد الله المكي و المحـــدث الهندي الكبيـــر الشيـــخ أحمد حسن خان تونكي (تونك بلدة من راجبوتانه الهند). و أخيرا أنقل عن الميمني ما كتب عن شيخه في الحديث و هو ما يلي:

"و بعد فإجازة الإمام محمّد بن على الشوكاني رواها لي شيخي الراوية الرحالة القاضي حسين بن محسّن الأنصاري نزيل بهوبال الهند ١٢٤٥ ـ بهوبال ١٣٢٧/٥/١٠هـ بمدينة دهلي الهند درب حبش خان، حيث

كان مقام إمام الهند السيد نذير حسين و مدرسته لعشر ليال بقين من صفر الخير عام ستة و عشرين بعد الألف و ثلاثمائة من الهجرة و أنا فى العشرين قبيل وفاة شيخنا بعام، و هذه الإجازة تندر بوجوه ... الخ

"ح و برواية البصرى و النخلى أيضا عن الشمس محمّد بن علاء الدين البابلى المصرى عن سالم بن محمّد عن النجم الغيطى عن زكريا الأنصارى عن شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلانى. و باقى الأستاذ موجود فى الاثبات المؤلفة فيه. و أجازنى شيخى يوم الأربعاء لعشربقين من صفر سنة ١٣٢٦هـ بدهلى، و هذا إمضاؤه: العاجز الفقير حسين بن محسّن الأنصارى الخزرجى السعدى اليمانى عفا الله عنه. يتلوه الختم."

لقد نقلت هذه العبارة من الإجازة التى أجازنى إياها الشيخ الميمنى فى الحديث كما كتب بخط يده أخيرا "و قد أجزت عطية بنت صديقى المرحوم الشيخ خليل بن محمّد بن شيخنا الراوية الرحالة السند حسين بن محسّن إذ تروى ما أرويه عن جد أبيها و تدعولنا الخير و الحسنى. و كتب العاجز عبدالعزيز الميمنى بمدينة كراتشى آخر شوال سنة ١٢٩٣ - أول ديسمبر ١٩٧٣م."

يتلوه الختم

عبدالعزيز الميمنى

هذا و قد أشار الشيخ الميمنى إلى بعض الكتب التــى درسهـا و منها شافية ابن الحاجب بالعربية و بعض الشروح الفارسية و الحقّ أنــه لم يجعل طيلة حياته شيخا من الشيوخ إلا نفســه.

نظرة عابرة على آثار الميمنى و مؤلفاته: لقد كان الميمنى وحده الذى اندمج فى كيان اللغــة و تعرف علــى أسرارهـا و أمثالها و حل رموزها المستعصية و كمل نواقصها المشوهة - أحيا الرمم البالية و نفث فيها من روحه حياة و قوة و فكرا و معرفة.

كتب الشيخ الميمنى الكثير من الأبحـاث و العديد من الدراســات و التعليقات التى طبعت له فى المجلات العربية الرصينة و منها مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق و مجلة المجمع العلمى (العراق) و مجلة الزهراء (القاهرة).

أسلوب الميمني: كان الشيـخ الميمني يتعمد فــى أسلوبــه استعمال الكلمات العربية القديمة بل أحيانا الغريبة و كثيرا ما كان يسلك مسلك أهل البديع من التزام للسجع لما كان قد تأثر كثيراً بالأدب العربى القديم و قد درس الأدب الإيرانى القديم و الشعر الفارسى و قد أفادته فى ذلك ذاكرتــه القويـــة إلـى حد بالغ من الغرابـة إذ كان يحفظ نحو مئة ألف من أبيـــات العرب القديمـــة منهـا و الحديثة.

فلا غرابة إذا تأثر أسلوبــه بلغـة الفرس و مـاعندهم من ضروب الاطناب و التفخيم حيث أن الفارسية بقيت لغـة رسمية و لغـة الشعر و الأدب حتى لغـة تدريس النحو العربى فى شبـه القارة الهندية مئات من السنين الماضية فى عصر المغول.

أما أسلوبه فهو كما يلى:

كتب فى مقدمة الوحشيات لأبى تمام ـ " فلا غرو أنـه مـن حسن الإختيار و جـودة الإنتقاء دون صنـوه: الحماســة و إن كانا فى الترتيب رفيعى لبان، و فرسى لهان ، أو خليلى صفاء و فرقدى سمـاء ".

و كما ورد فى كتاب" الطرائف الأدبية" إذ كان يقدم شكره للمؤرخ الكبير المرحوم أحمـــد أمين رئيس لجنـــة التأليف و الترجمة و النشر. "و خاتمة تعالى أن أقدم خالص شكرى و شكر العلم و ذوية للأستاذ أحمد أمين رئيس لجنة التأليف حرسه الله على عنايته هذه الأمور.

"من التراث التالف الخالف، من العصر السالف و اللقى البائر، من الزمان الغابر حتى تجلى كالهدى، فى الدرع البهى."

و من أبرز ما أحياه الشيخ الميمنى من مخطوطات و هى كثيرة:

١- ديوان حميد بن ثور الهلالى، مع بائية أبى دواد الأيــادى. و قامت بنشره دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٩٥١م.

٢- ديوان سحيم (عبد بنى الحسحاس) و قد نشرته ـ دار الكتب المصرية فى عام ١٩٥٠م.

٣ - الطرائف الأدبيـة و احتوت على ديوان أفوه الأودى و ديوان الشنفـرى" ، و تسع قصائد نادرة و ديوان ابراهيم بن العباس

الصولي، و المختار مـن شعر المتنبى و البحترى، و أبى تمام للإمام عبـدالقـادرالجرجـانى - و قامت بنشره لجنة التأليف و الترجمـة و النشر بالقاهرة.

٤- كتاب الوحشيات و هو الحماسة الصغرى لأبـى تمام حبيب بن اوس الطائى نشرته دارالمعارف من سلسلة ذخائر العرب - ١٣٨٣/١٩٦٣ هـ

٥- كتاب الفاضل لأبى عباس محمّد بن يزيد المبرد - دارالكتب المصريـة.

٦- كتاب "المنقوص و الممدود" للفراء مع كتاب التنبيهات لعلى بن حمزة البصرى ، نشرته دارالمعارف بالقاهرة.

٧- كتاب سمط اللآلى فى شرح امالى القالى للوزير إلى عبيد البكرى ، دارالكتب المصرية نشرته في مجلدين - أما الجزء الثالث فهو فى تحقيقه و جمعه و توقيعات مقدماته و كان يكتب و يعدل (علق عليـه و حققـه) صححه و أخرجه ، و عارض النسخ المختلفـة / نقحه ، و حقق مافيـه و استخرج من بطون دواوين العلم.

و له رسالة أيضاو هى محاضرته التى ألقاها فى إحدى الجامعات الهندية عن المفضليات و صاحبها.

و مما لاشك فيه أن سمـط اللآلى هو الكتاب الذى جعل الميمنى موضع إجلال و تقدير و احترام و إعجاب خاص فى أوساطنا العلميـة شرقا و غـربا، و كان يفتخر بـه و يعتز كثيرا بهذا الكتاب أيما اعتزاز.

و كان الشيخ الميمنى كما قال الشاعر الجاهلى تأبط شرا " قوال محكمة جواب آفاق "و هو أول رجل من رجال العلم و الأدب فـى شبـه القارة الهنديـة و الباكستانيـة، شد الرحال فى طلب العلم و إحياء الموات من المخطوطات العربية منقبا عنها. فكان من الشخصيات السواحـة الجوالة فى العالم العربى و الإسلامى حتى وصل إلـى فلسطين و استانبـول و قسطنطنية و لبنـان و المغرب العربى. و كان يحاول الحصول على المخطوط بدفع ثمنه من جيبه الخاص أو بمال الجامعـة التى كانت تعتمد على الشيـخ الميمنى و على اختياره و جهوده فى الحصول

على أندر المخطوطات العربيـة فى اللغـة و الشعر و الأدب. و كانت هذه الكتب قد أخرجها و هو رئيس قسم اللغـة العربيـة فى جامعة عليجراه أو فى جامعة كراتشى أو رئيس قسم اللغة العربية بجامعـة بنجـاب، أو كأستاذ و بحاثه ممتاز فى أبرز جامعات الهند و باكستان.

و هناك كلمات قيمة عن شخصيته الأدبية وردت فى مؤلفاته تقديما أو اعترافا لفضل الميمنى أو إعجابا و تقديرا من الذين طبعوا مؤلفاتـه النادرة فى بلادنا العربيـــة. و هى تدل على قيمـــة مؤلفاتـــه و تحدد مكانته العلميـة فى العالم الأدبى.

تلامذة الشيخ الميمنى. لقد بقى العلامة الميمنى أستاذاً و رئيساً للقسم العربى فى أبرز الجامعات الهندية و الباكستانية مـدة طويلة فلا استطيع أنا و لا غيرى أن يستقصى عـدد تلامـذتـه اللّهم إلاّ أستاذى الدكتور السيد محمّد يوسف محقق الأشباه و النظائر (الحماسة للخالديين) الذى كان مـن أرشـد تلامـذة الشيـخ و أبرزهـم، أنجبهـم و أحبهم ، أشهرهم و كان الشيخ يفتخر و يعتزّ به و يحبه حب الوالد ولـده و كذلك وجدت الدكتور السيد محمّد يوسف كان يحب أستـاذه الجليل و يحترمـه و يخدمـه ، و قد بقـى الدكتور السيـد محمّد يوسف رئيساً لقسم اللغـة العربيـة بجامعـة كـراتشى مـدة طويلة و قد توفى فى لندن إذ كان فى طريقه إلى بلاده من نيجيريا ، و ذلك قبل وفـاة شيخه و استاذه الميمنى و تاريخ وفاة الدكتور السيد محمّد يوسف هو ١٩٧٨/٧/٢١م و هناك أستاذ فاضل آخر أيضاً من أشهر تلامذة الميمنى و هو رئيس القسم العربى (سابقاً) بجامعـة على جراه الهند و مؤسس المجمع العلمى الهندى أيضا، و هو الدكتور السيـد مختار الدين أحمد و قد قابلنى الدكتور السيد مختار الدين أحمد فى عليجراه حيث كنت هناك فى زيارة رسمية لبلاد الهند. أراه محتذيا حذو أستاذ الشيخ الميمنى فى البحث و التعليق حيث قد اختار مسلك الشيخ الميمنى فى آرائه و أبحاثه العلمية فأبقاه اللّه تعالى.

أما زيارتى الأخيرة للشيخ الميمنى فكانت قبل يومين من وفاته فى ١٩٧٨/١٠/٢٥ حيث توفى الشيخ فى ١٩٧٨/١٠/٢٧م. و قد كنت رئيسة القسم العربى أنذاك، و زرته فى الإجتماع السنوى للجنة

الشئون الدراسية العالية فى القسم العربى و قد ظل رئيسها طوال حياته، و لكن أعتذر و قـــال لى - يا بنتى ! لقـــد غلبتنـــى الهمـوم و الأمراض و كأنى فى طريقى من الدنيا إلى الآخـــرة فدبرى الأمـــر و أنت الآن و الحمد للّه صاحبـة الأمر و أدعو لك أن يوفقك الله و يكون فى عونك و أنت فى خدمـة اللغـة العربيـة".

هذه نظرة عابرة ألقيتها و صورة رسمتها عن العالم الباحث المحقق العظيم الشيخ عبد العظيم الميمنى و فيما ما رسمه هو لنفسه و مارأيته من خلال صلتى بهذا العالم الكبير.

إن هـذه الصورة كما أرى تدل على سر عظمـة اللغة العربيـة التى هى لغة القرآن و عرف قدرها بل شغف بحبها المسلمون فى بلاد غير عربية، و تدل على عظمة الدين الإسلامى الذى انتشر فى مشارق الأرض و مغاربها و أطراف الهند، الدين الذى أخرج أسرة الميمنى من ظلمات الشرك و الوثنية إلى نور الإسلام و شغف حبا ولدها العزيز الشيخ عبـد العزيز الميمنى بهـذه اللغـة و بقرآنها المجيـد و حـديث نبيها الكريم و تراثها الزاخر العظيم نثراً و شعراً فخدم الرجل هـذه اللغـة فكان نعم الرجل من رجال الهند و الباكستان الذى خدم هذه اللغـة و علومها و نقب عن كنوزها و عظم شأن رجالها فجاءت أعماله نافعـة زاخرة بكل جديد و إن كان قديما و بكل قديم و إن كان جديدا. فرحمه اللّه تعالى و أدخله فسيح جناته.

نبذة عن فن الغزل
فى الشعر الأردى

بقلم : يوسف عامر

الغزل هو الصنف المحبب لدى الناس أكثر من غيره من الأغراض الشعرية الأخرى. و هو عبارة عن حديث ، وكلام للشعراء عن المرأة وجمالها وسرد العواطف التى تتعلّق بعلاقة الرجل مع المرأة، وهذا الصنف أيضا يعرف فى الأدب العربـــى بإسم "النسيب"، وقد اشتهر وبرع فيه الشعراء فى جميع العصور، قديمة كانت أو حديثة.

ولم تكف البشرية فى أىّ وقت من الأوقات، وخاصة الشعراء عن الكلام عـــن المرأة، سواء يكون الكلام عـــن جمالها الجســـدى الظاهـــر أو المعنوى ، أم يكون سردا للعواطف التى تكمن فى قلب الانسان وعقله، ولكن أ ساليب العرض والبيان تطورت بمرور الزمن. "وقد وصلت إلينا أكثر الآداب القديمة وعرفنا كيف تغزلت فى آدابها ، فرأينا ما جاء على الحجر وحفظ على أوراق البردىّ أو سطّر فى الكتب، فقرأنا فى شاهنامة الفرس ومهابهارتا الهند والياذة اليونان وانيادة الرومان وأغانى رولان عند الفرنسيين، وهيلد براند عند الألمان وغيرها من كتب الملاحم والأساطير والسير، وكلها تصف المرأة بألوان قومية، وتجعلها غاية الرجل وأمنية هواه وأغنية شعوره ومحل خياله". (١)

وفى العصر الجاهلى كان معظم الشعراء يقول أشعار الغزل كتشبيب فى قصائدهم التى كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الغزل ، مثل عنترة بن شدّاد، و زهير بن أبى سلمى، و امرؤ القيس

وغيرهم، كما كان هناك شعراء آخرون لايذكرون أشعار الغزل فى بداية قصائدهم ومنهم عمرو بن كلثوم فى معلقته فبدأها بوصف الخمر ثم انتقل إلى الغزل وغيره الكثير.

أما عن نشأة فن الغزل كفّن مستقل بذاته فيذهب د. طه حسين إلى أنها كانت فى العصر الأموى، وأن عبيد اللّه ابن قيس يكاد يكون مبتدعه. (٢) وتابعه د. شكرى فيصل الذى يعدّ أصحابه فرعا من المدرسة العمريـــة انصرفوا عن السياسة مكرهين فأرادوا الإنتقام من خصومهم.(٣) أما الدكتور الحوفى فيقول بوجوده فى الجاهلية وهو محقّ فى هذا، لأن هناك نماذج من هذا الغزل فى الجاهلية وصدر الإسلام أيضا. فقيس بن الخطيم تغزّل بعمـرة أخت عبـد اللّه بن رواحة فـي يوم بعاث(٤) فردّ عليه عبد اللّه متغزّلا بأخته ليلى.(٥) وتغزلّ حسّان بن ثابت بليلى بنت الخطيم فأجابه قيس متغزّلا بزوجه (٦) وتغزل كعب بن الأشرف بأم الفضل بنت الحارث وبغيرها من نساء المسلمين. حتى قيل أنه آذاهنّ مما حمل الرسول الكريم على الأمر بقتله، وتغزّل عبد الرحمن إبن حسّان برملة بنت معاوية غزلا أثار حفيظة أخيها يزيد.(٧) فالأمثال السابقة دليل كاف على وجود فن الغزل كفنّ مستقل بذاته فى العصر الجاهلى و صدر الإسلام، وينفى ميلاده فى العصر الأموى.

وتطور فن الغزل تطورا كثيرا فى العصر الأموى ، فنجد شعراء كثيرين وقفوا شعرهم على الغزل فى هذا العصر ، وتنوعت إتجاهاته بين غزل أو إتجاه حسى ويمثّل هذا الإتجاه عمر بن أبى ربيعة، وإتجاه عذرى ويمثله جميل بثينة ، وإتجاه تقليدى ، ويمثّلـه الأخطل و الفرزدق و جرير وغيرهم.

وبعدما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، أصبحت بلاد فارس تحت رأية الخلافة العباسية، ونشأت حركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، واختلط العرب بالأعاجم، حدث تطور فى الأدب من ناحية الأسلوب والمعنى، وبدأ الطابع الفارسّى يطغى على الشعر العربى، وبالتالى زاد تأثير الأدب العربى على آداب اللغات الأخرى ، وخاصة

اللغة الفارسية، فظهر الشعرالفارسى أمام العالم فى ثوب جديد من العروض العربى، وبموضوعات جديدة كانت نتيجة لشيوع الإسلام واللغة العربية فى بلاد فارس

وهناتطّورفن الغـزل لدى الفرس من الناحية الفنية، وانفصل تماما عما كان عليه فى الشعر العربى. فتفنّن الفرس فى بناء القصيدة الغزلية، ولم يكتفوا بالقافية فى الغزل، بل إهتموا بإلتزام الشاعر بالقافية والرديف، ونجد كذلك غزليات فارسية بدون رديف. كما اتسعت دائرة الغزل من ناحية الموضوعات، فلم يكتفوا فى غزلهم بوصف المرأة، وسرد العواطف، بل أضافوا إليه موضوعات أخرى مثل التصوف والفلسفة والأخلاق والحكمة والدين وغيرها من الموضوعات الأخرى. وفي العصر الحاضرنجد أن بعض الشعراء الإيرانيين قد طوروا شكل قصيدة الغزل الفارسى، فكتبوا الغزل فى شكل المسدس والمسمّط. كما حدث تغيير واضح فى البحور فزاد عددها عن عدد البحور المألوفة لدى العرب ، وكثرت الزحافات فى الشعر حتى أصبح فن العروض الفارسى فنا مستقلا بذاته. واللغة الفارسية غنية بدواوين الغزل لكبار الشعراء أمثال حافظ الشيرازى، وجامى وأمير خسرو الدهلوى، الذين تركوا للأدب الفارسى أجمل تراث فى الشعر، وأسمى أدب فى عالم الغزل تحت ظلّ الحضارة الإسلامية.

أما بالنسبة للغزل الأردى فمن المعروف أنه حينما تطور الغزل الفارسى لم تكن اللغة الأردية شيئا مذكورا فى عالم الحضارة والآداب الإسلامية، فنشأة اللغة الأردية تعود إلى بداية حملات محمد الغزنوى (عندبعض النقاد)، أما قبل ذلك فكان العرب يحكمون فى اقليم "السند" الذى تعرّف باللغة العربية وأدابها عن طريق العرب بحيث لمازار "بشّارالمقدسى" الملتان عام ٣٧٥هـ وجد سكانها يتحدثون العربية والسندية. وقد تأثرت اللغة السندية بدورها باللغة العربية، وتطورت ودخلت فيها الكلمات والعبارات العربية، وظهر فيها طابع الحضارة الإسلامية.

أما نشأة اللغة الأردية فهى تبدأ بدخول الغزاة المسلمين الذين دخلوا الهند عن طريق أفغانستان، ومعظمهم كان من أصل فارسى، وبهم زاد نفوذ اللغة الفارسية فى اللغة المحلية، وتضاءل أثر اللغة العربية شيئا فشيئا حتى أصبحت اللغة الفارسية لغة دواوين الحكومة، ولغة العلم والأدب وبعد فترة قليلة من قيام الدولة الغزنوية نجد الشعراء المسلمين يقرضون الشعر بالفارسية، وبدأ الأدباء والكتّاب يكتبون عن جميع أنواع العلوم باللغة الفارسية، وألّفوا الكتب فى النحو والصرف العربى، ونبغ فى الهند كثيرمن فحول الشعراء باللغة الفارسية، أمثال مسعود سعد سلمان اللاهورى، وأمير خسرو الدهلوى، و زادشغفهم بهذه اللغة حتى أصبح لهم أسلوب جديد فى الشعر والنثر يعرف الآن فى الأدب الفارسى بإسم "السبك الهندى".

فالشعراء فى الهند جعلوا أدباء الفرس وشعرائها قدوة لهم أمثال سعد وحافظ و سنائى والفردوسى واتبعوا أسلوبهم فى الشكل والمعنى. وفى البداية كانت هذه الحركة مقصورة على المجتمع الإسلامى، ولكن فى فترة متأخرة دخل فيها الهندوس أيضا. فهناك قائمة لابأس بها بأسماء الشعراء الهندوس الذين أجادوا الفارسية وتركوا تراثا جيدا للأدب الفارسى الهندى .

واللغة الأردية فى البداية لم تظهر إلاّ فى صورة كلمات فارسية وعربية مستعملة فى اللغات المحلية بالهند ، فالنماذج التى وصلت إلينا عن تلك الفترة أسلوبها أقرب إلى اللغة الهندية و خاصة نماذج الشعر. فنجد أشعاراً لأمير خسرو الدهلوى مركبة من اللغة الفارسية والهندية، بحيث يكون المصراع الأول من البيت بالفارسية والآخر بالهندية، أو عكس ذلك.

ومنذ قيام الدولة الغزنوية وحتى قيام الدولة المغولية لم تحصل اللغة الأردية على مكانة أدبية بين لغات شبه القارة الهندية، فالشعب الهندى بعامة كان يتحدث فى المدن والأمصار بلغاته المحلية، أما عواصم الدول التى كانت ملتقى الناس من بلاد أو ولايات أخرى فكانت تتحدث

باللغة الفارسية، وتتعامل مع الناس بلغة مختلطة "الأردية". مع ملاحظة أن الذين يسكنون بعيدا عن العواصم لم يبقوا بمنآى من هذا التغيير الشامل الهائل مع مرور الزمن. فكان للغة الفارسية كلغة للحكومة و العربية كلغة الدين أثر كبير فى تغيير اللغات المحلية الهندية. أما المثقفون فى تلك الفترة أى الدولة الغزنوية والدول التى توالت بعدها فكانوا مهتمين بالفارسية لأسباب كثيرة منها مايلى.

(ا) معظم هؤلاء الناس كان من أصل فارسى.

(ب) كانت اللغة الفارسية لغة الحكومة والديوان

(ج) كان معظم التراث الحضارى الإسلامى أنذاك بالفارسية.

فالشعراء لم يتركوا الفارسية تماما ، ولو أنهم استعملوا بعض الألفاظ الهندية أو ترجمة بعض العبارات الهندية إلى الفارسية فى أشعارهم، إنما لم يكن مجتمعا ايرانيا أصيلا. ولكن بمرور الزمن ظهرت لديهم خصائص الحياة الهندية. فالجمال الذى كان يتكلم عنه الشعراء بالفارسية كان جمالا هنديا، وتقاليد المجتمع التى يذكرونها فى شعرهم لم تكن ايرانية محضة ، بل كانت إمتزاجا جميلا للتقاليد الهندية والفارسية معا. حتى الشعراء الذين جاءوا من إيران أيضا قبلوا هذا الأسلوب وبرعوا فيه.

أما اللغة الأردية فلم تظهر فيها أى حركة أدبية شعرية خاصة فى ميدان الغزل إلاً أيام الملك المغولى"شاه جهان" (١٦٢٧-١٦٦٦م) و ظهرت بوادرالإهتمام بها لدى المثقفين والشعراء والأدباء. فى البداية .كان شعراء اللغة الفارسية في شبه القارة الهندية يستعملون ألفاظاً هندية فى شعرهم، وفى تلك الفترة بدأ الشعراء الهنود يستعملون كذلك ألفاظاً عربية وفارسية وتركية فى شعرهم. وكانت هذه هى بداية اللغة الأردية ممثلة فى صورة الشعر. وجاء الوقت الذى اتخذت فيه الأردية فيمابعد طابعـــا خاصـــا بها. ويبدأ هذا العهد من الشاعـــر الكبير أميرخسرو، الذى ترك ثروة غير قليلة فى الشعر والنثر الأردى واليوم تعتبر ثروته هذه أساسا للغة الأردية. وقد راج قرض الشعر فى اللغة

الأردية بعد أمير خسرو كثيرا. ولكن حينما نمعن النظر في هذا الشعر القديم نجد أثر الشعر الفارسي عليه واضحا من حيث استعمال الألفاظ والمصطلحات والعبارات الفارسية. والحقيقة هى أن الشعر الأردى أساساً يستمد جميع مقوماته من الشعر الفارسى. فالفنون الشعرية فى اللغة الأردية كلها تعتمد على فنون و أغراض الشعر فى اللغة الفارسية. حتى أنه لم يحدث أى تغيير فى المصطلحات الشعرية فى اللغة الأردية، لذلك يمكن القول بأن الشعر الأردى منذ أمير خسرو حتى عهد سرسيد أحمد خان وحالي وآزاد تقليد للشعرالفارسي. فكل الفنون الشعرية الفارسية انتقلت إلى الأردية مثل فن الغزل والرباعى والمثنوى والمرثية والقصيدة والقطعة وغيرها.

إلاّ أن الشعراء الأرديين أبدوا الإهتمام الأكبر بفن الغزل أكثر من الفرس. فقرروا بأن الشاعر الذى لايستطيع قرض الشعر فى قالب الغزل فهو ليس بشاعر. بالإضافة إلى أنهم استعملوا كلمة الغزل بمعناها المجازى، ولم يتمسكوا بمعناها اللغوى. والمراد من الغزل في الشعر الأردى، هو البناء الفنى العروضى الملتزم بالقافية والوزن والرديف والقافية تتغير من ناحية المعنى فقط، أما الرديف فلايتغير. وهو عبارة عن كلمة تتكرر عقب كل قافية. ويمكن أن يكون إسما أو فعلا أو حرفا. والرديف ليس بشرط ضرورى فى منهج بناء القصيدة الغزلية فى الشعر الأردى، كما هو الحال فى الغزل الفارسى. فتوجد قصائد غزلية أردية قليلة ليس بها رديف. و منهج بناء القصيدة الغزلية الأردية كالتالى :-

١ـ مطلع: وهو البيت الأول من الغزل. ويشترط أن يكون مصراعاه متحدين فى القافية والرديف، أما باقى أبيات الغزل فيجب أن تتحد فى القافية والرديف فى المصرع الثانى فى كل بيت. واذا كان البيت الثانى من الغزل يشبه المطلع فى الشكل يطلق عليه "حسن مطلع". وتكرار المطلع يدل على مقدرة الشاعر الفنية.

٢ ـ القافية: وهى تتغير من حيث المعنى فقط فى الأبيات، وحرف الروى لايتغير.

٣ ـ الرديف: وهو الكلمة المتكررة فى آخــر كل أبيات الغــزل بيدأنه ليس بشرط ضرورى فى بناء الغزل، ولكن يحرص الشعراء على استعماله بجانب القافية لما له من أثر بالغ فى الموسيقى والإيقاع.

٤ ـ الوزن :

٥ ـ المقطع أو المتمم : وهو البيت الأخير من الغزل ، حيث يذكر الشاعر تخلصه فى أحد مصرأعيه. والتخلص هذا هو إسم الشاعر الشعرى. وقد يكون جزءا من إسمه فعلا، وقد لايكون له وجود فى اسم الشاعر الأصلى. على سبيل المثال الشاعر إنشاء الله خان تخلصه إنشاء والشاعر شوكت على خان تخلصه فانى والشاعر أمير مينائى تخلصه أمير، والشاعر أسد الله خان تخلصه غالب ، فاسمه لايوجد فيه "غالب" تماما. ويضع الشعراء هذه العلامة "ـــ" فوق تخلصهم. والشعراء الذين قرضوا الشعر باللغتين الفارسية والأردية نجدهم يستعملون تخلصا لهم فى الأردية غير الذى يستعملونه في الفارسية. على سبيل المثال الشاعر نواب مصطفى خان، تخلصه فى الفارسية "حسرتى "، وفى الأردية "شيفته"، والشاعر صياء الدين خان تخلصه فى الفارسية "خشان" وفي الأردية "نير"، كما أن بعض الشعراء يستعمل تخلصا واحدا فى الفارسية والأردية وأهم هذه الشروط كلها هو لابد من وجود الوزن والقافية في الغزل. ولكن فى القرن الحالى أثّر الشعر الغربى على الغزل الأردى كثيرا في نواح متعددة أهمها الشكل. فوجدنا شعراء يكتبون الغزل الحر، و أول من كتب هذا النوع من الغزل هو مظهر إمام ثم عليم صبا نويد وبشير بدر وتَبعهم الكثير.

٦ ـ عدد الأبيات : أما من ناحية عدد الأبيات فى الغزل الأردى فاقلهاخمسة أبيات، وأكثرها سبعة عشر بيتا. ونجدها تصل عند البعض إلى خمسة وعشرين بيتا. وفي الفترة الأخيرة لم يلتزم الشعراء بهذا الحد، بل نجد منهم من يكتب الغزل في ثلاثة أبيات أو أربعة، ومنهم من يكتبه فى خمسين بيت لذا رأى بعض النقاد أن يكون هناك مطلع آخر إذا كان عدد الأبيات يزيد عن سبعة عشر بيتا.

٧ ـ المعنى : أما من ناحية المعنى فالغزل الأردى نوعان :-

الأول: غزل غير مسلسل، وهو الذى لايوجد فيه ترابط بين أبياته فى المعنى أو الموضوع. وفى هذا النوع يكون لكل بيت من أبيات الغزل معنى مستقل بذاته. مثلا نجد بيتا فى التصوف والثانى فى العشق والحب وآخر في الأخلاق أو السياسة بحيث لو قدمنا أو أخرنا أو حذفنا أحد الأبيات فلايحدث أى خلل فى الغزل. وبمعنى آخر ليس فى هذا النوع من الغزل أسلوب القصة كما هو الحال فى الغزل العربى ومعظم الغزل الأردى نجده غير مسلسل.

النوع الثانى. غزل مسلسل وهو الذى توجد فيه وحدة الموضوع، والشاعر يتحدث في الغزل كله عن موضوع واحد كالتصوف مثلا. وفي الغزل الغير مسلسل إذا وجد بيتان بينهما ترابط فى المعنى فيطلق عليهما "قطعة"

أما بالنسبة لموضوعات الغزل الأردى فكثيرة لا حصر لها. منها على سبيل المثال موضوعات الحب والعشق، والأخلاق، والفلسفة والتصوف، والدين، والحكمة، والوعظ ، والسياسة ، والإجتماع. بالإضافة إلى موضوعات تتعلق بمظاهر الطبيعة، والحياة المعاصرة ومتغيراتها. فدائرة موضوعات الغزل الأردى واسعة جدا، وتعتبر هذه السّعة سببا من أسباب الإقبال عليه. وفن الغزل هو أشهر الفنون الشعرية و أوسعها فى اللغة الأردية، وليس هذا فحسب ولكنه روح الشعر الأردى. ويعتبر أجود غزل فى العالم كله سواء من الناحية الفنية أو من ناحية تنوع الموضوعات والأساليب.

والغزل الأردى مبنى أساسا على الرموز والاستعارات والكنايات والإختصار. فشاعر الغزل الأردى يعرض لنا الحقائق المختلفة مجتمعة بايقاع بديع يؤثر في القلوب ، فاللغة الأردية غنية بالموسيقى والنغم بوجه خاص، وذلك لإحتوائها على ألفاظ وعبارات ومصطلحات لغات مختلفة مثل العربية، والفارسية، والتركية والسندية، والبنجابية، والسنسكريتية، وغيرها من لغات شبه القارة الهندية الأخرى، بالإضافة

إلى الألفاظ الانجليزيـــة والفرنسيـــة والأسبانيـــة والبرتغالية والإيطالية والصينية واليابانية وغيرها من اللغات الأخرى. فموسيقى اللغة الأردية موسيقى رنانة مستساغة لكل الآذان شرقية كانت أم غربية. وباختصار نستطيع القول بأن الأردية تعتبر مجموعة لغوية لمعظم لغات العالم.

وفى بداية القرن الحادى عشر الهجرى كتب الشاعر ولى دكنى (م١٧٠٧م) وهو من جنوب الهند أول ديوان كامل في الغزل الأردى، وكان هذا الديوان خير بداية فى ميدان الشعر والغزل الأردى . ويعكس غزل ولي دكنى الحياة الإجتماعية ومتطلباتها، والحياة الثقافية فى تلك الفترة. ومن شعراء الغزل فىّ تلك الفترة ناجي، وأبرو، ويكرنغ (يكرنك)، وآرزو وغيرهم. ويتسم غزل تلك الفترة بالاهتمام البالغ بالصناعة اللفظية، والإكثار من استعمال الرموز والألفاظ ذات المعنيين، كما يتسم بجزالة الألفاظ، وفصاحة الأسلوب، ودقة التصوير، وقوة المعنى، واستعمال الجميل من الأستعارات والكنايات والتشبيهات ولعب ولي دكنى دورا كبيرا في إقامة بناء الغزل الأردى على أرض صلبة، وعرّف لاحقيه من الشعراء على أسلوب وإيقاع موسيقى جديد، وموضوعات مختلفة.

تأتى بعد ذلك فترة شعراء الغزل الأردى، الكبار، والذين مازالت أثارهم واضحة حتى الآن على من يتغزل فى الأردية. وهم سودا، ومير (١١٢٥ـ ١٢٢٥هـ)، و درد (١١٣٣ـ ١١٩٩هـ) الذين لهم اليد الطولى فى تطوير وتقدم الغزل الأردى، سواء من ناحية اللغة والأسلوب، أو من ناحية الموضوعات. وكان لكل شاعر من هؤلاء الشعراء الثلاثة سمة خاصة به. فغزل مير مثلا بجانب أسلوبه الذى يتّسم بالسهل الممتنع قائم على نزعة الحزن، التى نجدها في كل قصائد ه الغزلية. وتعتبر هذه النزعة هى السمة الرئيسية لغزّل مير، ومصدر نزعة الحزن هذه ليس الحب والعشق ، بل يتمه و حياته الغير مستقرة كانا من أهم أسباب هذه الروح الحزينة التى نراها مجسمة فى معظم غزله. ولكن مع وجود

هذه النزعة والنغمة الحزينة نجد موضوع العشق والحب من أهم موضوعات غزله. وبجانب تألمه يتغزل أحيانا حسب المعنى اللغوى لكلمة الغزل . فيصف ويشبه المرأة بأجمل الصفات، وبأرق التشبيهات ومثال ذلك نجده فى هذا البيت:

نازكى اس كے لب كى كيا كهيے پنكهڑى اك گلاب كى سى هے

[الترجمة : ماذا نقول عن رقّة شفتيها ، فهى تشبه ورقة الوردة]

وعلى العكس من الشاعر مير نجد التفاؤل والفرح من أهم سمات فن الغزل عند الشاعر سودا. وهذا يرجع إلى أن سودا فى الأصل شاعر القصيدة (المدح و الهجاء) الأردية أما غزل الشاعر خواجه مير درد فهو قائم على التصوف وخاصة وحدة الوجود. و مثال ذلك نجده فى أشعاره التالية :

تجهى كو جو ياں جلوه فرما نه ديكها

برابر هے دنيا كو ديكها نه ديكها

تغافل نے تيرے يه كچه دن دكهائے

ادهرتونے ليكن نه ديكها نه ديكها

اذيت ، مصيبت ، ملامت بلائيں

ترے عشق ميں هم نے كيا كيا نه ديكها

[الترجمة . لو لم أراك ماثلا هنا فى نفس المكان، سواء عندى أن أرى الدنيا أو لا أراها.

أرانى تغافلك أياما كهذه، لكنك لم تر ، ولم تنظر إلّي]

[كم لقينا فى عشقك من أذى ، و مصيبة و ملامة و بلاء]

وكان الشعراء منذ أن نشأ الشعر الأردى حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى يكثرون من استعمال العبارات الفارسية والهندية الثقيلة، ولكن الشاعرين الكبيرين ناسخ (م ١٨٣٨م)، وآتش (١٧٦٧ ـ ١٨٤٦م) لعبا دورا بارزا فى تنقية اللغة الأردية من العبارات الفارسية، والألفاظ الهندية الثقيلة. وبهذا خلقا غزلاً أرديا جديدا تمتاز

لغته بالسهولة والسلاسة ، وخياله بالدقة والندرة. كما يتسم غزلهما بالميل إلى التجديد فى كل شىء.

بعد ذلك تأتى أهم فترة من فترات وانتشار الغزل الأردى عالميا، والتى من أهــم شعرائهــا ذوق (١٧٨٩م ـ ١٨٨٩م)، وغالب (١٧٩٦ـ ١٨٦٩م)، و مومن (١٨٠٠ـ ١٨٥١م)، فقد قام هؤلاء الشعراء الثلاثة بدور عظيم فى تطوير الغزل الأردى من حيث اللغة، والأفكار الفلسفية والموضوعات، والأسلوب و يتميز غزلهم بجزالة الألفاظ، وفصاحة البيان، وعمق المعنى و براعة الخيال وسعته. وللشاعر غالب اليد الطولى فى إبداع أفكار وأخيلة فلسفية جديدة، وفى استعمال لغة أردية مزينة ببعض العبارات والألفاظ الفارسية التى تتسم بالسهل الممتنع. ومن أشعاره الغزلية ما يلى :

سب كہاں کچھ لاله وگُل میں نمایاں ہو گئیں
خاك میں کیا صورتیں ہوں گی که پنہاں ہوگئیں
یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش ونگار طاقِ نسیاں ہو گئیں
قید میں یعقوب نے لی گو نه یوسف کی خبر
لیکن آنکھیں روزنِ دیوارِ زنداں ہو گئیں
رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی که آساں ہوگئیں

[الترجمة : ما بدا من ورود و أزهار لايمثل كل مااختفى فى الأرض وما أجمل تلك الأشكال التى تبقى مستتره فى التراب.

ـ ما كان بذهنى من ذكريات لتلك الحفلات، أصبح الآن نقوشالطاق النسيان.

ـ مع أن يعقوب ـ عليه السلام ـ لم يسأل عن يوسف عليه السلام فى السجن إلاّ أن عينيه صارتا نافذتين فى جدار السجن.

ـ ينمحى الألم حينما يتعوده الإنسان ، واجهت مشاكل و مصائب كثيرة لحد أنها صارت هيّنة سهلة]

والحقيقة هی أن معظم الشعراء الذين جاءوا بعد غالب قد تأثروا به كثيرا سواء من الناحية الفنية أو من ناحية الموضوعات، و فی مقدمتهم أكبر شعراء الغزل فی القـــرن العشريـــن حسرت موهانـــی، و فانی بدايونی وجكرمراد أبادی وغيرهم. ويعتبر غالب هو أول شاعر أردی أرسی موضوع الفلسفة في الغزل الأردی.

و إذا عدنا بنظرة خاطفة إلی الغزل الأردی منذ نشأته حتی عام ١٨٥٧م نجـــد أنه لم يحدث فيـــه تغيير واضح، لا من ناحيـــة الموضـــوع و لا من ناحية الشكل. فالموضوعات التی ضمنها الشعراء القدامی غزلهم مثل الحب والعشق والتصوف والأخلاق، وغيرها هی نفس الموضوعات التی تناولها الشعراء التابعون حتی فترة الشاعريـــن الكبرين حالـــی و آزاد. أما من ناحية الأسلوب و اللغة فقد حدث تغيير واضح، و ذلك لأنه حينما يحدث أی تغيير من الناحية الإجتماعية والثقافية نجد أثره واضحا علی أسلوب الشاعر ولغته.

ومن المعروف أن الوعی السياسی و الوطنی والقومی بدأ ينتشر فی شبه القارة الهندية منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادی، والذی كان من نتائجه الثورة الوطنية التی قام بها أهل شبه القارة ضد المستعمر الانجليزی عام ١٨٥٧م. وفی هذه الفترة برز الشاعران خواجه الطاف حيسن حالی (١٨٣٧ـ١٩١٤م) وآزاد فی سماء الأدب والشعر الأردی وهما اللذان أسّسا جمعية "انجمن بنجاب" فی لاهور عام ١٨٦٤م، واهتمت هذه الجمعية بالنظم الأردی كثيرا، و دعا حالی إلی عدم الإكتفاء بالموضوعات الغزلية الموروثة فقط ، وتناول الموضوعات العصرية الأخری مثل السياسة والإجتماع والإصلاح ومظاهر الطبيعة وغيرها، وظن بعض الشعراء بأن فن الغزل غير قادرعلی أن يشتمل علی الموضوعات العصرية، لذا ابدوا اهتمامهم الأكبر بفن النظم، وهكذا قل الإقبال علی فن الغزل إلی حدما. ولكن بسبب حركة حالی وآزاد الإصلاحية هذه أضيفت بعض الموضوعات الجديدة، وأصبح الغزل يتناول موضوعات عصرية، و بدأ يعبر عن الحياة الخاصة والعامة علی السواء.

وكتب حالى غزلا يتميز بالسلاســـــة، مستعملا فيـــه بعض العبارات المستعملة فى الحياة اليومية ، ويعكس لنا فى غزله الصراع بين الغرب والشرق فى تلك الفترة من ناحية التعليم والثقافة، ونلحظ التمرد والإحتجاج الواضح فى غزلـــه ضد الغـــرب. و كتب غزلا يدور حول الموضوعات السياسية والإجتماعية والوطنية والقومية والإصلاحية بالإضافة إلى الموضوعات الغزلية القديمة الموروثة.

وفى النصف الأول من القـــرن العشريـــن انتعش الغزل الأردى، و زاد الإقبال عليه من جديد، وفي هذه الفترة نجد أكبر شعراء الغزل الأردى الحديث أمثال محمد إقبال ، وحسرت موهانى، وفانى بدايونى، وجكر مراد آبادى، و أصغر، و ياس و يكانه، و عزيز لكهنوى، و سيماب أكبرآبادى، وفراق وغيرهم الذين لهم اليد الطولى فى إنعاش الغزل الأردى وبعثه من جديد، فخلقوا فيه الروح العصرية، و أوجدوا فيه فلسفة و فكراً جديداً، بالإضافة إلى الموضوعات والأساليب المختلفة. وبعد ذلك ظهر تاثير الشعر الغربى على الغزل الأردى . فنجد شعراء يكتبون غزلا حراً. ويعتبر هذا أول بداية في تغيير شكل و قالب الغزل الأردى .

وبتأثيرمن الفكر الغربى ظهرت الحركة التطورية في الأدب والشعر الأردى فى أواخر العقد الرابع من القرن العشرين. وكانت هذه الحركة تهتم بفن النظم و بموضوعاته وخاصة الموضوعات التى تتعلق بالطبقة العاملة والفلاحين وبتعبير أخر كان إتجاه شعراء هذه الحركة إتجاها اشتراكيا.و تاثر فن الغزل أيضا بهذه الحركة التطورية. فتعددت موضوعاته و أساليب بيانه، ليس هذا فحسب بل و كتب بعض شعراء هذه الحركة التطورية. غزلا فى غاية الجمال، أمثال فيض، وراشد ومخدوم، وإحسان دانش، ومجاز وغيرهم.

وحينما قسمت شبه القارة الهندية إلى دولتين الهند وباكستان، وهاجر غير المسلمين من باكستان إلى الهند، والعكس ظهرت نتائج عديدة سيئة أثر هذا التقسيم، فشاع الدمار والهلاك، و إهتم شعراء الغزل بجانب شعراء النظم وكتّاب الرواية والقصة والمسرح بتناول

هذه الحالة السيئة، و وصفوها وصفا دقيقا، وعكسوا لنا كل الآثار السيئة التى ترتبت على هذا التقسيم.

وحينما ظهرت حركة الحداثة فى الشعر الأردى بتأثر من الشعر الغربى ما بين عام ١٩٥٥ و ١٩٦٠م، لم تقتصر أثارها على النظم فقط، بل أثرت كذلك على الغزل الأردى، وأصبح شعراء الغزل يتناولون فى غزلهم جميع الإتجاهات والنزعات والمشاكل التى يعانى منها الإنسان المعاصر، والتى ظهرت نتيجة التقدم العلمى والتكنولوجى. ومن هذه الإتجاهات الاحساس بالضياع والفقدان ، والغربة والوحدة، بالاضالة إلى أنهم عكسوا لنا صورة المدينة الصناعية ومأساتها، أو مأساة المجتمعات الحديثة بكل صراحة وبدون مواراة. والحقيقة هى أن مأساة المدينة الصناعية هذه لم تتوقف عند عالم الغزل والشعر فقط ، بل تجاوزته إلى عالم المسرح الأردى أيضاً. ويبدو ذلك واضحا فى الصراع الفكرى لمسرحيات المواقف ، حتى حين تنحصرفى تصوير مأساة وحدة وعزلة الفرد- أو جحيم الوجود مع الآخرين وبالآخرين. مثلما نجده فى مسرحية الأديب والمفكر الفرنسى جون بول سارتر "جلسة سرية: (HUISCLOS) والتى فيها يظهر" الجحيم فى صورة العلاقات النفعية المتضاربة بين الناس حيث يتخذ كل منهم الآخر أداة ووسيلة لما تتطلبه أثرته.

وأمام ضياع وفقدان الإنسان المعاصر فى المدينة الصناعية الواسعة، وجد شعراء الغزل الأردى أنفسهم فى مواجهة المجتمع الصناعى الحديث الذى أصبح مشغولا بمطالبه الإقتصادية، وتامين حياته المادية، وتقدمه العلمي والتكنولوجى، ذلك التقدم السريع الذى يجرد العالم من أسراره و ألغازه ورموزه. ومن هنا كانت صرخات الإحتجاج والرفض التى أطلقها شعراء الغزل الأردى فى وجه المجتمع الذى فقد الاحساس بروح الشعر ، وأصبح الغزل الحديث يعبر عن الحياة في الوقت الراهن بمافيها من مشاكل سياسية و إقتصادية وإجتماعية. وتعتبر الوحدة والعزلة التى يشعر بها الفرد فى هذه الآونة، والإضطراب وعدم الراحة، والعشق والحب وعكس مشاكل الحياة الحاضرة

من أهم موضوعات الغزل الأردى الحديث. وبهذا أصبح الغزل يعكس لنا صورة العصر بكل واقعية.

بالنسبة لموضوع الوحدة والعزلة فهذا ليس بموضوع جديد على الغزل الأردى، و ذلك لأن الوحدة تعتبر من الأشياء التى فطر عليها الإنسان، وتتغير بتغيير الزمن، ولكن الوحدة والعزلة التى كان يشعر بها الشاعر القديم مختلفة تماما عن الوحدة التي يشعر بها الشاعر المعاصر. وذلك لأن الوحدة التى نراها في الغزل القديم كان من أهم أسبابها آلام العشق. أما الوحدة التى نلمسها في الغزل المعاصر أسبابها مختلفة تماما، منها الحياة المادية التي نتجت عن الحربين العالميتين. وظهور الرأسمالية فى أمريكا، والتى أثرت على حياة العالم كله. و من أسباب هذه الوحدة الحديثة كذلك خوف الشاعر مما يحدث حوله من حروب مدمـــرة والتى تستطيع القضاء عليه بين لحظة وأخرى، والاحساس بهذه الوحدة والعزلة أول ما نشأ فى المدينة الصناعية المزدحمه بالسكان، و الذين فى الأصل ينتمون إلى قرى مختلفة ذات ثقافات مختلفـة. فالإنســان فى المدينـــة الصناعية يشعـــر بالوحـــدة و الضياع و الفقدان و الغربة، و هذا أمر عجيب جداً أن يشعر الإنسان بالوحدة مع هذا الكم الضخم الذى يعيش معه في المدينة. و بسبب الحياة المادية والرأسمالية في المدينة أصبح عامل الوقت مهما جدا بالنسبة للفرد. بل وانعكس هذا العامل على الحياة نفسها وعلى علاقات الناس بعضهم ببعض، فالوقت عامل أساسى و جوهرى فى حياة من يعيشون في المدينة. وهو كالسيف المسلط على رقاب كل الناس فى المدينة و هم فى حالة سباق لاينتهى وفي سفر دائم مستمر، وفي حالة الإنطواء الشديد على الذات، بحيث لايكلم البعض البعض. و إذا كلّمه فذلك ليسئله عن الوقت فقط. وبهذا أصبح الوقت هو العامل المعنوى الذى يتحكم في سكان المدينة والمدينة ذاتها فتتحكم فيها الآلية. كل هذا نجده بوضوح في الغزل الأردى الحديث، أحيانا بالرمز والإيماء، وأحيانا أخرى بالتصريح، ونجد الإحساس بالوحدة هذا عند كثير من الشعراء

أمثال ظفر إقبال، ومجيد أمجد، وعبد الله عليم وأنورشعور، ومنيب الرحمن، وشهريار، وعرفان صديقى، وتوصيف تبسم، و وزير آغا، وناصر كاظمى، وعميق حنفي، ومحمد علوى، و كمارباشى، وبشير بدر، ومخمور سعيدى و غيرهم. وفي البيت التالى عبر الشاعر مجيد أمجد عن الوحدة، وإنشغال الناس :

میں روز ادھر سے گزرتاھوں کون دیکھتا ھے
میں جب ادھر سے نه گزروں گا کون دیکھے گا

[الترجمة: أمرّ بهذا المكان كل يوم و لاينظر إليّ أحد، و عندما سوف لا أمرّ فلن يشعر أحد بذلك]

وعن الوحدة كذلك عبر الشاعر عبيد الله عليم بهذه الطريقة:

مانا که جدا نهیں هیں هم تم پهر بهی کوئی فصل درمیاں هے

[الترجمة : أعترف بأنه لايوجد بيننا بعد أو فرق، ولكن بالرغم من هذا توجد بيننا عزلة تسببت فى البعد والفرق]

أما بالنسبة لموضوع العشق والحب الذى نراه في الغزل الحديث فهو ليس بشيء جديد، لأنه كان من أهم موضوعات الغزل القديم، بل من أجله أنشأ الغزل في لغات العالم كلها. ولكن هذا الموضوع يختلف عما كان عليه فى الزمن القديم، فالعشق في الغزل الأردى القديم كان أكثره عشقا حقيقيا قائما على التصوف. أما العشق في الغزل الحديث فهو قائم على الواقعية و ذلك أن الشاعر الحديث قبل "الجنس" والحديث عنه على أنه حقيقة أزلية أبدية وهو في هذا متأثر بفكر وفلسفة فرويد. ومثال ذلك نجده في غزل شهريار، وعرفان صديقى وساقى فاروقى، وناصر شهزاد، وتوصيف تبسم وغيرهم.

أما بالنسبة لموضوع القلق والإضطراب والملل الذى نجده في الغزل الحديث فيعتبر من الموضوعات الجديدة. ففى القرن العشرين حدثت تغيرات إجتماعية واقتصادية وأخلاقية وسياسية كثيرة ، أدت إلى نبذ التقاليد الموروثة. صحيح أن التغيرات تحدث في كل عصر، ولكن فى القرن العشرين حدثت التغيرات بسرعة هائلة غير معهودة.

ولهذه التغيرات الإجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والفكرية نتائج إيجابية، وأخرى سلبية. ومن نتائجها السلبية وقوع الإنسان المعاصر في مشاكل لا حصر لها، لذا شعر بالقلق و الإضطراب والسأم، والذي عكسه لنا الشعراء الجدد في غزلهم أمثال شهريار، وتوصيف تبسم، وصابر ظفر ، وشعيب نظام وغيرهم الكثير.

و من المعروف أن أقدم علاقة فى الوجود هي علاقة الرجل والمرأة وكان الغزل القديم محوره المرأة. كذلك في عصرنا الحاضر رغم سطو الفكر و الفلسفة على الأذهان نجد بريق الحديث عن المرأة في الغزل الأردى مازال من الموضوعات المهمة. و لاغرابة في هذا لأن الغزل في الأصل هو الحديث عن المرأة، ووصف جمالها بأرق الألفاظ وبأعذب الأنغام. وفي الغزل الأردى الحديث نجد أن الشعراء بجانب وصفهم للمرأة بأوصاف جميلة بديعة تليق بها يعكسون كذلك علاقتها مع الرجل. ومثال ذلك نجده فى غزل الشاعرة كشور ناهيد، ورضى أختر شوق، ومنظور هاشمى و عرفان صديقى وغيرهم.

أمابالنسبة لعلاقة الغزل الأردى الحديث بالشعر الأوربى فهى علاقة تأثر فقط . فالغزل الأردى الحديث متأثر جدا بالشعر الأوربى سواء من ناحية الشكل أو الأسلوب. من ناحية الشكل نجد كثيرا من الشعراء المحدثين يكتبون غزلا حّرا مثل قالب"Free verse" الإنجليزى، ومن هؤلاء الشعراء مظهر امام،وصبا، وبشير بدر وغيرهم.

أما أثر الشعر الأوربى على الغزل الأردى الحديث من ناحية الأسلوب فهو يكمن في كثرة استعمال الأسطورة والرموز وعلامة الإستفهام في الغزل الحديث. فمعظم الشعراء الجدد متأثرون بشعراء المذهب الرمزى أمثال بودلير، وبروست وريلكه وكافكا واليوت وغيرهم. والمذهب الرمزى يعتبر من أفقر وأحدث المذاهب الأدبية، مع ذلك فالرمزية قديمة قدم الأنسان، ونجدها ممثلة في جيمع أدوار الحضارة الإنسانية، وفي مختلف مناحى تفكير ها الوفير بالرموز. فهى موجودة في الطقوس الدينية الهندوسية والأشورية والبابلية

والمصرية القديمة وفى آداب كل الأمم القديمة منها والحديثة وهى موجودة فى الغزل الأردى القديم ، وكذلك في الأدب العربى مثلاً عند المتصوفة وفي شعر الشعراء الغزليين غير أنها لم تظهر كمذهب أدبى إلاّ فى العصر الحديث حيث أشرقت أنوارها في فرنسا. وبسبب هذه الرمزية والأسطورة نجد الغزل الأردي الحديث يتميز باتساع الخيال و عمق العاطفة بالإضافة إلى الإبهام و الغموض فى كثير من الأحيان. والشعراء الجدد لايصفون الشيء على حقيقته في غزلهم بل يصفون التأثيرات التى يحدثها. مثلا عندما يريد الشاعر ذكر البحر فإن أول فكرة تلوح له هى الزرقة فإذن يذكر الزرقة ليعبر بها عن البحر. لذلك غزلهم عرضة للتأويل والتفسير بسبب هذا النوع من الإبهام والغموض. وهذه السمة ليست مقصورة على الغزل الأردى الحديث فحسب بل سمة الشعر العالمى الحديث كله، الذي يمكن أن نحدد مفهومه في كلمات قليلة هي: أنه حينما نقرأ الشعر الحديث مرّة فنعود لنقرأه مرّة ثانية ليس لإعجابنا به ولكن لأننا لم نفهمه في المرة الأولى. ويعتبر غزل ثروت حسين، وأفضال أحمد سيد، وعرفان صديقى و زيب غورى خير مثال لإستعمال الرمز فى الغزل الأردى الحديث.

هذا وهناك نزعة مهمة نجدها في الغزل الأردى منذ نشأته وحتى يومنا هذا، وهى نزعة الحزن، والتى يتغير إظهارها عند شاعر و آخر. مثلا أظهرها الشاعر سودا عن طريق التفاؤل، و أظهرها مير بأسلوب. اليأس والألم والتوجع ، وأظهرها خواجه مير درد عن طريق التصوف ، و أظهرها بعض شعراء مدرسة لكهنو عن طريق وصفهم الحسّى للمرأة ، وأظهرها غالب عنْ طريق الأفكار والأخيلة الفلسفية ، وأظهرها إقبال عن طريق الفلسفة البحتة، وأظهرها فانى البدايونى بأسلوب القنوطية والحزن مثلا أنظر بيته هذا:

اك معمه هے سمجهنے كا نه سمجهانے كا
زندگى كاهے كو هے خواب هے ديوانے كا

[الترجمة : الحياة لغز لايفهم و لايُفهم فهى تشبه حلم المجنون]

و لكن فى النصف الثانى من القرن العشرين نجد هذه النزعة (الحزن) متضمنة نَوْعَيْ الحزن - ألا و هما الحزن بسبب الحب و العشق، و الحزن بسبب الحياة و العيش. فحينما نقرأ غزلاً لبعض الشعراء المحدثين نشعر بنزعة حزن، و لكن ليس من السهل أن نحدد نوع هذا الحزن، و مثال ذلك نجده فى غزل ناصر كاظمى، و صابر ظفر ، و عبيد الله ، و ظفر اقبال وغيرهم.

فى النهاية نستطيع القول بأن الغزل الأردى هو أجود غزل في العالم، وذلك بسبب منهج بنائه الخاص، وتعدد موضوعاته وأساليبه وإبرازه للحياة المعاصربكل مافيها من إتجاهات جديدة، ومشاكل عديدة.

المصادر:

١- د. محمد سامى الدهان الغزل ج ١ ص ٨

٢- د. طه حسين - حديث الأربعاء

٣ - د. شكرى فيصل تطور الغزل ص: ٢٩٤ ، ٢٩٨

٤- طبقات إبن سلام ص ١٩٠ ، ١٩١ ، وديوان قيس بن الخطيم (بتحقيق ناصر الدين الأسد).

٥- ديوان قيس بن الخطيم ص ١٣٥

٦- الأغانى ١٢/٣

٧- يوسف حسين بكار إتجاهات الغزل فى القرن الثانى الهجرى ص : ٢١

الفن والوطنية فى الهند

بقلم : بارثا ميتر ، جامعة سوسيكس

فى الأوبيرا المحزنة ـ Khovanschchino لـ Mussorgsky ، و لدى ختام الصراع المرير بين جدد المؤمنين و قداماهم ، يجعل صاحب الأوبيرا أحد الكهنة ـ دوسيفيه ـ ينطق الكلمات المصيرية . ليس أمامهم أى منجأ مشرف عدا إحياء العقيدة على إصالتها القديمة أو التعرض للدمار. إلاّ أن الأحداث التى توالت على المسرح ، لم تترك أمام دوسيفيه و اتباعه من قدامى المؤمنين أى طريق سوى الطريق الذى أدى بهم إلى نار الموت. و ذلك بعد أن وضع انتصار بتر العظيم نهاية لروسيا القديمة . النابغة موسورجكي يسفر لنا اللثام عن وجه القضية التى احتلت أهمية مركزية فى المجتمعات التقليدية التى باتت تواجه مشاكل التغرب منذ قرر القيصر أن يفتح النافذة الغربية، و يوفر مدخلا لرياح التغيير التى كانت تهب فى غرب القارة الأوروبية. التقدم المادى و الفنى فى غرب أوروبا، عرض المجتمعات التقليدية فى شرق القارة لتغييرات مفاجئة لم تؤثر فقط على البيئة الإقتصادية و مناهج الحياة ، و إنما أثرت على أساليب التفكير أيضا. بيدأن هذه الظاهـرة لم تقتصر على روسيا فحسب، بل الواقع أن المجتمعات الآسيوية أيضاً واجهت مشكلة التوافق مع الغرب و القيم الغربية ، و فى ذلك الطور تعرضت فى بعض الأحيان لعواقب مأساوية. ففى المجتمعات مؤخرة الذكر سارع الناس إلى ايجاد تطابق بين الأفكار الغربية و القيم

الحديثة ، و بحسب رؤيتهم فإن الفجوات بين المجتمعات الآسيوية المصابة بالركود ، و بين الغرب و تقدمه التقنى و ثقته بمواصلة عمل النمو، كانت شاسعة بالفعل. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يبرز المنافع التى تترتب على التقنيـة المتطورة بسهولة. إلاّ أنه فى حالـة الفن، فان قيمتـه لا تتعين بمثل تلك القناعات المطلقة، و إنما تكون نتائج تغريب الفن غامضة و مثوبة بالمشاكـل. لم يجـد دوسيفيه و أمثالـــه من المتمسكين بالعقيدة القديمة أى خيار سوى الإنتحار جماعيا. لكن الأوضاع ـ من وجهة نظرى ـ لاتكون دائماً من اليأس بتلك الدرجة. و فى حديثى هذا ظهر اليوم سأركز على أهمية دور الإنتخاب و الحسم فى أعمال الفنانين الهنود الذين يواجهون "مشكلة تغريب الفن و تطبيعه بحسب الصياغات الغربية " و لقد اخترت التركيز على هذا الموضوع ـ أهمية الإنتخاب فى الفن ـ لكى ننفض التفكير التقليدى الذى ينظر إلى تأثير الفن الغربى على الفنانين الهنود فى إطار العلاقة التى تربط بين ثقافتين : إحداهما قويـــة و مسيطـــرة، و أخراهما ضعيفـــة و مستسلمة من موقف الإنفعال .

أننى وزعت هذا الحديث إلى ثلاث فترات. فى المرحلة الأولى تم تغريب الهند بمساهمة و دعم الصفوة التى تمتعت ـ بفضل معرفتها للغة أو لغات أوروبية ـ بتفوق على غيرها من عامة المواطنين، و لتأمين طموحاتها ضمنت ولاء غير متزعزع للأفكار الغربية (و بالصفوة أقصد الطبقات المثقفة و المسيطرة). و فى مجال الفن فقد شهدت هذه الفترة ظهور الرسم المنظورى التخطيطى و توزع الظل و الضوء و غيرهما من الأساليب و الأدوات التى استعملت منذ "النهضة" لخلق تماثل في المواضيع بكل أمانة و اخلاص . و بتوغل تلك الأساليب (إلى الفن الهندى) جاءت الرومانسية الأوروبية و جاءت موضوعات المادة الأدبية و العاطفية الخاصة بالفن الأكاديمى ـ خلاصة القول أن الفن الهندى تبنى جميع الأسس الأيدولوجية التى كان يقوم عليها الفن الغربى فى القرن التاسع عشر . و المعلوم أنه لايسهل أخــذ شكل أو تقنيـــة من الأشكـــال

و التقنيات الفنية، بمجانبة ما يصطحبها من معان و افتراضات .

فى المرحلة اللاحقـــة بدأت تطفو على السطـــح نزعـــات مضادة، و ظهرت رغبة شديدة لإعادة تقدير التراث الفنى التقليدى الذى تنافرت عنه الصفوة فى المرحلة الأولى . و للفنانين من الفترة الثانية لم يكن التباعد (عن تقاليد الفن الغربى) مقصوراً على الجوانب الشكلية فحسب ، و إنما تأسست على رغبة جامحة بالعودة إلى الماضى و قيمه. والصراع بين نظريتين دوليتين مناقضتين بعضا للبعض، و متمثلين ـ حسب تسميتي لهما ـ فى المتغربين و المستشرقين ، قد تسبب في تعقيد مشكلة الاختيار بالنسبة للفنان فى أخر المراحل .. و بات الموضوع يناقش لغاية ١٩٤٧م ـ عام استقلال الهند. و استمرار النقاش طوال السنين يدين ـ إلى حد كبير ـ للتطورات الحاصلة فى الحركة الفنية العقلانية التى دعت إلى خلق اسلوب وطنى هندى بالمعنى الواقعى للكلمة ، و متطابق مع الطموحات الثقافية و العقلانية.

عاش الفنان في الهند حياة متواضعة ، و مكانته في المجتمع ـ كنظيره الأوربي قبل النهضة ـ كانت تتعين تقليديا بغض النظر عن انتمائه القومى. ففى لوحة ـ مثلا ـ من زمن الحكـــم المغولـــى نجـــد أبا الحسن، ابرز الفنانين فى عصره، يقدم رسما إلى الامبراطور جهانكير بأقصى تواضع. و إذا أردنا بناء فكرة واقعية عن التغيرات الدراماتيكية التى حصلت فى مكانة الفنـــان فـــى الفتـــرات اللاحقـــة و جعلته يقف على قدم المساواة مع الصفوة المثقفـة الأوروبية، فالمفروض علينا أ لا ننسى مكانة الفنان فى المجتمع الهندى التقليدى .

بعد سيطرة الانكليز على الحكم ، و تعرض الإمبراطورية المغولية و غيرها من الدويلات المحلية للإنهيار فى مستهل القرن التاسع عشر، جاءت نهاية العصر الذى عاش فيه الفنانون كطبقة متميزة مع أن الانكليز حاولوا إيقاف ذلك التيار لفترة وجيزة. و الفنانون الهنود فى ظل الحكم البريطاني تمرسوا فى الرسم الغربى تحت رعاية الأساتذة الانكليز أنفسهم ، و بذا ظهرت لحيز الوجود مدرسة فنية عرفت فى

الهند بـ "مدرسة الشركة للرسوم"، و لكن غابت عن الساحة بعد ظهورها بمدة قصيرة. عندئذ كان من المتصور أن الرسم الغربى سيساعد الفنان الهندى فى تحسين مستوى الإنتاج و فى التغلب على مواطن النقص التى عانى منها الرسم التقليدى كمثل الخلفيات غير اللائقة للوحات.

شهدت الهند نهضة فنية فى الخمسينات من القرن الثامن عشر حيث انعشت الفنون من جديد و لكن فى سياق مختلف تماما. "فالمعرض العظيم" الذى أقيم فى عام ١٨٥١م ، أبرز بعض أوجه التناقض من نوع مستغرب، متمثلا فى انحطاط المذاق الفنى و التصميمى فى منتجات الدول الغربية المتقدمة مثل بريطانيا، و تحسن مستوى الفنون المزخرفية فى الأنتاجات الهندية. انتقد كبار المصممين البريطانيين من أمثال أووين جونز (Owen Jones) و هنرى كوليه (Henry Cole) و وليام موريس، الحكومة البريطانية على توجيه ضربات قاضية إلى الفنون الزخرفية الهندية ، و فى وجه تلك الانتقادات اللاذعة، اضطرت الحكومة لتدارك سابق إجراءاتها، و فى الخمسينات من القرن التاسع عشر بادرت إلى إنشاء مدارس فنية فى المدن الهندية الرئيسية (بومبائى، كلكتا، مدراس) على طراز المدارس الفنية البريطانية الحديثة بإشراف "مدرسة الفنون الصناعية" فى جنوب كينسينجتون. و اتباعا لرؤية الفنانين الراديكاليين (المذكورين فى بداية هذه الفقرة) فان الحكومة لم تبد ترددا فى الاعتراف بأن الفنان الهندى لايحتاج إلى إرشـاد من الفنانين الغربيين فـى تنمية الذوق، و إذا وجدت حاجة لذلك، فانها تقتصر على الرسم الغربى، ذلك لأن النقاد فى الغرب، و حتى الذين أثنوا على الزخرفة الهندية (بمن فيهم رسكين)، كانوا على قناعة ـ كما قال أحدهم ـ " بأن الرسم و النحت بصفتهما صنفين من صنوف الفنون الجميلـة، لايوجدان فى الهند. و كل ما هنالك ، فهو عفاريت الأصنام الهندوسية."

بيد أن تفاؤل الحكومة بإمكانية تدريب الفنانين الهنود على الرسم الاكاديمى، تعرض لخيبة شديدة عندما طُلب من الفنانين من

المدرسة التقليدية الهنديــة أن يرسموا من اللوحات العتيقة، و هم وجدوا - بكل بساطــــة - رسم العراة من سادة و سيدات أوربا، أمرا مفضحا و بدون جدوى. من هذه الحكاية نتلقن درسا مفيدا الطلاب الذين التحقوا بالمدارس الفنية، و استفادوا منها، انحدروا من خلفيات أسرية مثقفة بالثقافة الانكليزية و لو أن جميعهم لم ينتموا إلى طبقة الأغنياء. و الأساتذة في هذه المدارس أتوا - بدون أى استثناء - من جنوب كينسينجتون حاملين معهم منتجات الطلاب الانجليز كنماذج مثالية. و مع أن الرسم التشكيلى و الرسم التصويرى لم يقعا موقع الإهمال كما تشهد عليه اللوحات المرسومة فى مدرسة بومباى للفن خلال العقد التاسع من القرن التاسع عشر و لوحة أخرى أنتجها خريج من مدرسة الفنون فى كلكتا فى عام ١٨٩٣م، إلاّ أن الرسوم الغرافية - بما فيها الفوتوغرافية - باتت تعد أنجح صنوف الرسم لكون فرص العمل مقصورة عليها ... و فرص العمل فى المجال الفنى توسعت عندما أصبح الرسم جزءا من المناهج الدراسية فى المدارس الثانوية. و أقلية قليلة من الفنانين تمكنت من كسب المعاش من خلال رسم صور النبلاء و الأعيان أيضا. هنا يبدو من الأنسب أن نتساءل : ماذا كان دور الرعاية (التى قدمّها النبلاء للفنانين) فى انعاش الفن الحديث ؟

فى أواسط القرن التاسع عشر عندما كان الفن التقليدى فى طور التراجع، بدأ الحكام و الأمراء من الطبقات الإقطاعية، يهتمون بجمع القطع الفنية الغربية، و يجلسون أمام الرسامين الأوربيين المتجولين للتصوير. فى بداية الأمر كانت الصفوة المغتربة يعوزها التمييز فى الفن، و مساهماتهم فى مجال الثقافة ظلت مقصورة على الآداب فى اللغات المحلية. و إنهم قاموا أيضا برعاية الموسيقا. إلاّ أن الأسر البارزة فى مدينة كلكتا اقتفت آثار الحكام الجدد، فبادرت إلى جمع نماذج الفن الأوربى. و هذا القصر الكلاسيكى الجديد الذى يدعى "القصر الرخامى" مازال يقف على جدرانه الشامخة فى كلتا، و ينطوى على ثروة نادرة من نماذج الفن الأوربى خاصة من القرن التاسع عشر. الخلاصة انه

بحلول النصف الثانى من القرن المذكور، أصبحت النخبة الهندية تتبنى المذاق الفنى الغربى و منه المذاق الفيكتورى بوجه خاص.

هذه هى الخلفية التى يجبُ أن ننظر فيها إلى ذيوع صيت راجارا فى فرما (١٨٤٨ ـ ١٩١٠م) فى القرن التاسع عشر كمصور فى الأسلوب الأكاديمى الغربى ، و حظيت انتاجاته بتقدير و إعجاب النقاد فى كل من باريس و فيينا و شيكاغو بسبب طبيعيتها الخاصة. انتمى فرما إلى الأسرة الملكية فى إمارة ترافنكور بجنوب الهند، و إعجابا بأمر الرسامين فى البلاط عقد عزمه على اتخاذ الرسم مهنة على الرغم من كراهية الأسرة للرسم و اعتبار المهنة احط من شأن الأمراء، و كونها مخالفة للتقاليد التى رأت التصوير كوسيلة للمتعة بالنسبة للوجهاء و الأعيان و كان رفى فرما أول من جيل الفنانين الذين انتموا إلى الطبقات العليا المثقفة بالثقافة الانكليزية. هذه المجموعة من الفنانين الهنود، عرفت بالثقافة و المعرفة لدقائق الفن، و بعضها كان يجيد الكتابة أيضاً، ولكونها تستوحى من الرومانسية الأوروبية ، فان المنتمين إليها تصوروا أنفسهم أبطالا مكافحين ضد كل من صغار الفن و كبار أعدائه و بوجه خاص الأباء و ولاة الأمور المتعنتين، و بذا فقد أصبح الفنانون وقدوتهم ينزلون منزلة الأبطال الأسطوريين. بيد أنه لايجوز وصف نزعاتهم و إتجاهأتهم برمتها بالإصطناع لأن كثيرا منهم بالفعل قدموا تضحيات و بذلوا جهودا عظيمة للتوصل إلى هدف المثالية فى الفن.

فى أول الأمر لم يكن فرما واثقا برعاية الأسرة، إلاّ أن الأخيرة مدت إليه يد العون إلى أن تمكن من كسب اعتراف مديد كرسام. فلوحاته فى الأسلوب الغربى التى وجدت لها سوابق فى منتجات الأجيرى نايدو (Alagiri Naiedo) التقليدية، لم تخدم سوى بعض أهدافه الخاصة، كان فرما أول فنان هندى أدرك الإمكانيات التى وفرتها "الطبيعة" لمعالجة المواضيع المستمدة من الأساطير و الملاحم الهندوسية. لكن ميوله هذه كانت وليدة العصر الذى عاشه، ذلك لأن الرسامين

الأوربيين المعاصرين من أمثال أدوين بونج كانو يصورون "النبلاء" فى لندن و باريس و فيينا على لوحات واسعة على وفق الحاجة. و اعتماد رفى فرما على إعادة الإنتاجات، و منها خاصة خليط البياض و السواد، كان السمة الرئيسية للوحاته ... إنه تابع منشورات الأكاديمية الملكية متابعة عميقة إلى أن وقعت عيناه على نسخ من لوحات من زمن النهضة الثانية، فى حوزة عاهل إمارة بارودا. و مع أن بعض لوحاته تبدو - فى زمننا - بعيدة عن الإصالة إلاّ أن ذلك لا يعنى أن نتجاهل الجاذبية الكبيرة التى تتميز بها أعماله، و تخلب الناظر إليها مثقفا كان أم أميا. و من الأهمية بمكان أن رائد صناعة الفيلم فى الهند دادا بهائى بهالكيه، اتخذ من لوحات فرما أساسا لمشاهد أقلامه بوجه مباشر مثلما فعل جيم جرفث (Giriffth) فى اعتماده على الفن العالى الفيكتورى، و هكذا فان الشاعر العظيم رابندرانات طاغور يصدق فى مذكراته ذيوع سمعة رفى فرما، فيكتب ! " فى أيام طفولتى صارت البنغال أكبر مستقبل لفن فرما، و بدأت الجدران تزدان باشباه رسومه الزيتية بدلا من اللوحات الأوروبية معادة الإنتاج."

إلاّ أنه من المفارقات العجيبة أنه بعد وفاة فرما عام ١٩٠٦م تلاشت سمعته بعد أن طبقت أرجاء عالم الفن ، و أعماله أصبحت تهتم ببصمة الاصطناع و الانتحال و إنعدام الروحية، أما الأسباب العاملة وراءه، فانها لا تتطلب كثيرا من الاستقصاء: فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، أو أثناء المرحلة البدائية من مراحل التغريب، تمكن المبشرون و الفلاسفة من مدرسة بينثام (Bentham) من إقناع المثقفين الهنود بأن الهندوسية معوزة فقيرة، و كان الفن أكبر ضحية لهذه القناعة. بيد أنه فى غضون بعض العقود اللاحقة ظهر على ساحة أوربا مفكرون من أمثال ماركس و رسكين و بوركهاردت الذين طرحوا أفكارا زعزعت أركان الحضارية الصناعية الفيكتورية. و فوق ذلك كله فان السوفسطائيين لم يقوموا فقط بأدانة المادية الفيكتورية بوجه مباشر، و إنما أنزلوا الروحانية الهندية منزلة إكرام باعتبارها آخر أمل

بالنسبة للبشرية.

و فى نفس الفترة من الزمن بدأت الصفوة الهندية تستعيد ثقتها بالتراث المحلي، وتجسد ذلك التطور فى الرحلة التاريخية التى قام بها سوامى فيفيكانندا ، أحد أبرز كهنة عصره إلى شكاغو للاشتراك فى مؤتمر الأديان العالميـــة فى عام ١٨٩٣م، و تمكن مـــن إقناع عدد من الأمريكيين بالعمل لصالح قضية الهندوسية فقد أصبحت مارجريت نوبل، وليدة النهضة الايرلندية، تلميذة محببة إليه، و واصلت مهامه فى الغرب بعد وفاته فى سن مبكر. و اينى بيانت التى بنت أفكارا متطرفة ، انضمت إلى الحركة السوفسطائية فى انجلترا، و ارتحلت إلى الهند فانضمت إلى الكفاح الوطنى. و فى مجال الفن، فان ارنيست بنفيلد هافيل (Eranest Binfield Havel) كان مواطن أوربا آخر، عاش بمعزل من البيئة الأوربية ، و اضطلع بدور ريادى فى إحياء الفن الهندى ، و رأى - كمثل بيسانست - إن الروحانية الهندية وجدت انعكاسا فى الفن الهندى لكون الطبيعية من عصر النهضة مرفوضة لدى الهنود. و معلوم أنه فى أواخر القرن التاسع عشر تعرضت "الطبيعية" لهجمات من الحركة المعارضة للكلاسيكية على اعتبار أنها كانت موجهة إلى الماديـــة لحد لا يطاق. و لم يكن جنـــوح كاندينسكـــى و موندريان للسوفسطائية من قبيل الصدفة فقط.

فى عام ١٨٩٦م وصل هافيل إلى كلكتا عميدا للمدرسة الفنية ذلك على أثر قيادته لحملة لإحياء الفنون الزخرفية الهندية بمدينة مدراس. إلاّ أن أمره اختلف عن اساتذة جنوب كينسينجتون بمعنى أنه نجح فى كسب تقدير واقعى لآراءه حول الفن الهندى التقليدى. و كان لها فضل السبق فى الكتابة حيال الفن الهندى، و هو الذى كتب رسالة مفتوحة إلى الشباب الهنود لدى مجيئه إلى كلكتا، و ألح عليهم بنفض الفن الغربى، و نصحهم بالكف عن التلاعب به، و بالتوجه إلى تراثهم بكل اهتمام. و من الحكايات الشائعة عنه أنه القى جميع مقتنياته من القطع الأوربية ذات الأهمية الثانوية فى غدير بجوار المدرسة الفنية بكلكتا.

و مع أنه يمكن أن تكون مثل هذه الحكايات من صنيع بعض المتحمسين، لكن الأمر الذى لا يعتريه شك أن هافيل شن حركة لاقتناء مجموعة نفيسة من اللوحات الهندية للمدرسة الفنية. لكن الحقيقة أيضا أن تلامذته فى المدرسة الفنية لم يترددوا فى الإضراب عندما حاول أن يتخذ الأساليب الهندية لتعليم الفن، و خطوته تلك - رغم أهميتها القصوى - تعرضت لانتقادات من الصحافة الوطنية التى اتهمته بالعمل على حرمان الهنود من التعليم الغربى. الأمر الذى يكفى دلالة على مدى تأثر البنغال من المذاق الفنى الغربى.

و فى هذه المرحلة الحرجة وجد هافيل مناصرا كبيرا لحركته فى شخص الفنان أبانيندراناث الذى كان ابن أخت الشاعر البنغالى رابندراناث طاغور أتت أسرة طاغور فى طليعة الصفوة البنغالية عند ذلك، و أقامت مثالا فى الأنشطة الثقافية و الفكرية على مستوى البنغال، و كان لها دور ريادى فى تنمية حساسية جديدة لقد تلقى أبانيندرا ناث (١٩٥١م - ١٨٧١م) فى كنف بيته دراسة حرة و انسانية فى طبيعتها ، مع تركيز على تنمية الصلاحيات الذاتية فى الإبتكار و الخلق. و مع أنه تلقى نوعا من التدريب فى الحقل الفنى على يد تشارليس بالمير، أحد متخرجى جنوب كينسينجتون، إلاّ أنه فى طبيعته كان رافضا للقيود و الضوابط على ما كان أمرها من الشدة و الصلابة. و بالنظر فى بعض الحكايات التى أوردها فى مذكراته ، تتبين لنا الأسباب التى عملت وراء تنافره من أسلوب التعليم الفنى الغربى. فى مرحلة من مراحل دراسته للفن ، شعر بالمير بأن أبانيدراناث يحتاج إلى تجربة فى رسم الأحياء ، فبادر إلى استئجار شاب أفرنجى من مخيم الجيش بالقرب من مكان عمله ، ليكون نموذجا للرسم ... و يكتب أبانيندرا ناث فى مذكراته أنه تنبه إلى فضاحة الموقف عندما رأى الشاب يتعرى ، فطلب إليه إلاّ يخلع جميع البسته. هذا الحادث كان صدمة بالنسبة للفنان أبانيندرا ناث الذى تربى فى بيئة شريفة عاشتها البنغال فى القرن التاسع عشر حيث لم يكن من

المتصور أن يتجرد المرء عن لباسه بعد السن العاشر من عمره.

و بعد الحادث سالف الذكر حاول بالمير أن يعلم أبانيندرا التشريح العلمى لجسم الإنسان، فعرض عليه جمجمة للرسم، لكنها أثارت في نفسه كراهية شديدة و لدرجة أنه صار مريضا، و لعل غثيانه من المنظر الرهيب للجمجمة، كان نتيجة تربيته فى الكنف الهندوسى الذى يعتبر الأجسام الميتة ملوّثة بالنسبة للهندوس.

من هنا يبدو أن بالمير يكون قد شعر بارتياح عند ما أراه أبانيندرا بعض اللوحات التى رسمها بالطريق الهندى بدون الاستعانة بالأدوات الخارجية. ومع أنه يصعب تحديد الأيام التى انتجت فيها هذه القطع بوجه مضبوط إلاّ أن سلسلة من لوحاته التى تصور مناظر الحب بين رادا و كريشنا، كانت أولى أعماله من ذلك المذهب.

و رغم أن الخط و اللون لا يتمايزان البعض عن البعض فى هذه الرسوم ، لكن جمال الأنوثة المتمثل في ارهاق بديع ، قد أثار حيرة شديدة لدى الطبقة المثقفة البنغالية التى تعودت على الرسوم المثيرة من إنتاج رفى فرما. و لقد علق أحد القادة الوطنيين على تلك الظاهرة قائلا بأن رادا فى رسومه تبدو نحيلة لدرجة أنها لا تثير إعجابا لديه.

بهذا فعندما اصطحب ابانيندرا هافيل فى المدرسة الفنية بكلكتا لتأسيس أولى حركة فنية رئيسية فى الهند ، إنه كان قد تباعد عن الفن الغربى الأكاديمى بوجه كلي ـ لكن هافيل حسب اعتراف ابانيندرا نفسه قد تمكن من إزالة بعض الملابســات التى كانت تخالــج ذهنــه، و بعدئذ أنار عليه معالم طريق سوى. و بجانب ذلك فان هافيل الذى كان عالما كبيرا لدقائق الفنون الكلاسيكية، توجه إلى تدريس ابانيندرا طرق النظر فى مهارات عباقرة الفنانين.من زمن المغول، مما شجع عائلة طاغور على اقتناء مجموعــة كبيــرة من روائع القطع الفنيــة. و سرعان ما انشغل ابانيندرا ناث برفقة صفوة من الطلاب الهنود فى استعادة ما أسماه بـ " لغة الفن الهندى" من الخمول. أما علاقته مع الطلاب، فانها كانت علاقة تكافل فى طبيعتها، و التركيز كان موجها

إلى تنمية ملكات الإبداع و التخيل، و إنه كان يسمح للإكفاء من الطلبة بتنمية مكامنهم بحرية كبيرة.

لقد سار ابانيندرا أول خطوة على طريق تطوير أسلوبه الخاص من خلال لوحته " موت شاهجهان - بناء تاج محل " التى رسمت فى أسلوب مغولى عن عمد ، رغم احتواءها على بعض أوجه الخلاف (عن الفن المغولى) الرئيسية. و مع أن مبادئ الفن الغربى الأكاديمى وقعت موقع رفض بات عند ابانيندراناث ، إلاّ أنه ظل يكن - على الأقل فى بداية الأمر - تعاطفا ازاء روح الفن الفيكتورى الذى ركز على أهمية المشاعر و الأحاسيس فى التصوير. و الحزن الذى نتلمسه فى صوره، هو انعكاس للألم الداخلى الذى تغلب عليه بعد وفاة ابنتها فى السن المبكر. (كان ابانيندرا قد ترك الرسم بعد موت ابنتها الطفلة، و عاد إليه عندما أصر عليه هافيل إصرارا شديدا) و يقول أبانيندرا أنه عمد إلى إبراز الكآبة و الألم فى أعماله تحت تأثير ذلك الحادث ، و لنفس السبب فانه وجد الألوان الباهرة من الفن المغولى لا تتماشى مع مذاقه خاصة إذا ما استعملت فى الزيت، و انتقاده للفن المغولى أيضا أتى من واقع كونه فقيرا فى تصوير الأحاسيس الذى كان ركيزة اهتماماته فى الفن.

و فى إبّان الفترة التى وجه فيها أبانيندر أجل إهتمامه إلى التعرف على أسلوب بديل اكثر تلائما مع مذاقه الفنى، إنه اكتشف الرسم اليابانى، و ترك الزيت، و اتخذ الألوان المائية. و كان العام ١٩٠١م منعطفا هاما فى تاريخ العلامات الفنية بين الهند و اليابان. ففى هذه السنة وصل العالم اليابانى أوكاكورا كاكوزو إلى كلكتا ، و فى تلك الفترة بالذات و التى تعرف بـ "عصر ميجي" أتت الحملة لتغريب اليابان و ارغامها على اتباع سياسة النافذة المفتوحة فى مجال الفن، مقرونة بتعريف الفن الأكاديمى اليابانى بالطبيعية و التأثرية المستوردة من الغرب، و معلوم أن النهضة الثقافية فى اليابان كانت تشبه النهضة الثقافية الهندية من عدة أوجه . فى اليابان قاد تلك

الحركة النهضوية أوكاكورا الذى اعترف بأن الفن البوذى اليابانى إصالة مستوحى من الفن الهندى القديم و ذلك أثناء فترة توليه دراسة الفن المعمارى فى بلده. و هنا يبدو من المناسب الإشارة إلى أن أوكاكورا كان يؤمن بأعماق قلبه - أسوة بأبانيندرا ناث طاغور - بأن القارة الآسيوية كلها تقاسم القيم المماثلة. الحكماء والمفكرون فى هذه القارة اتخذوا من " الاحادية الآسيوية " عقيدة راسخة، لأنهم وجدوا فيها ردا للتحدى الغربى التقنى و الفكرى معا. "الأحادية الآسيوية" كانت نظرية رومانسوية و موجهة فى أهدافها إلى البحث عن جذور التقليد المحلى، و التذرع بها لمحاربة حملات التحديث العارمة و الحيلولة دون توسعية الاستعمار الأوربى و من المفارقات العجيبة أن الأوربيين سبقوا على غيرهم فى خلق أسطـورة آحـاديـــة الشـــرق و تماثليته ، و ذلك خلال المراحل البدائية من التوسع الغربى حيث فشل الإستعمار فى بناء فكرة واضحة عن الفوارق الثقافية بين مختلف الدول الآسيوية. و مع أن الأطروحات من أمثال " الفكر الشرقى" لم تكن ثمرة الوعى الآسيوى بالقدر الذى كانت نتاج المحاولات الغربية لخلق نسخ مطبوعة منه، إلاّ أنها وفرت "نقطة إنطلاق" بالنسبة للطموحات الآسيوية. هذه الأسطورة أصبحت تفقد مصداقيتها عندما احتكت الشعوب الآسيوية و تعرف بعضها على البعض الآخر، لكنها كانت تستبقى شيئا من الجاذبية لغاية عام ١٩٠٠م عندئذ كانت المجتمعات الآسيوية تنعت بالروحية المضادة لمادية الغرب أوكاكورا عاش مع عائلة طاغورفى كلكتا، و أنهى دراسته بعنوان "المثل الشرقية" فى عام ١٩٢٠م ، و قد تمكن من ترك تأثير لأفكاره على تطور الفن اليابانى الحديث من خلال دوره الريادى فى حركة نيهونجا (Nihonja) المعارضة ليوغا (Yoga) فى إطار قيادته لأكاديمية الفن اليابانى (Nihon Bijutsun)

زيارة أوكاكورا للهند اسفرت عن وصول اثنين من تلاميذه - البارزين- يوكوياما. تايكوان و شونشو هيشيدا إلى كلكتا ، و قيامهما مع عائلة طاغور لأغراض العمل الفنى. هذان الفنان، و منهما خاصة

تايكوان، اكتسبا فى المراحل اللاحقــة سمعــة كبيــرة فى عالم الفــن، و عرفا كاكبر الفنانين الذين طبقا الأسلوب التقليدى اليابانى فى مجال الرسم. أثناء فترة إقامتهما فى كلكتا درس تايكوان و هيشيدا النحت الهندوسي، و اشتغل تايكوان خاصة فى دراسة التقنية المغولية مع أبانيندرا ناث و كان لتفكير هذا الفنان اليابانى تأثير حاسم على نظرة أبانيندرا من الفن. لقد ذكرت أن أبانيندرا كان يكره الألوان الصاخبة و الخطوط القوية، و إنه تعلم من اليابانيين رسم كل خط من الخطوط بأقصى عناية و تدقيق ، و بلمسات خفيفة. كما أنه اكتشف أهمية كل من الوضع عند الرسم و دكة الفرشاة من خلال دراسته للفن اليابانى. و تمكن أبانيندرا من تطوير تقنيته الخاصة للغسيل نتيجة صداقته مع يايكوان و بدلا من رش الماء على السطح ـ كما تعود عليه اليابانيون ـ إنه كان يغمس اللوحة فى الماء بعد امرارها بعملية رسم، و بذا فانه كان يضفى على عمله أثرا جويا. و قطعاته المنتجة خلال ١٩٠٠م، تنم عن تزاوج بين تقنية الغسيل و ترتيب السطوح على الأسلوب المغولي. ففى لوحته بعنوان "ياكشا المنفى The Banishedyaksha نلحظ موضوعا مستمدا من ملحمة شعرية قديمة و له أيضا "حفل الموسيقا" الذى طلع فى مجلة يابانية شهيرة ـ كوكا ـ فى عام ١٩١٠م.

و فى أعماله البنوية تلك يجد أبانيندرا أسلوبه الخاص الذى بات يطوره و يهذبه بالتعاون مع شقيقه جانانيندرا ناث (١٨٦٧- ١٩٣٨). هذه الأعمال جميعها تتسم بطابع الهدوء و السكون المسيطر، و مصاغة بتزاوج لطيف من السواد و البياض و الظلال المتناغمة. هذه الرسوم المطبوعة بالصمت و الهدوء تنم كثيرا عن أذواقها التخئيلية التى تشبه فى روحها فن الشرق الأقصى. أما عن الشخوص المصورة، فانها تبتدى ـ عن عمد ـ من دون أهمية، و تذيب نفسهــا فى صميم المنظــر، و شأنها فى ذلك شان أعمال الفنان الرومانسي العظيم. كاسبار ديفيد فريدريش.

و رؤيته المزدوجة نحو الفن تشكل جانبا أخر من جوانب فن

أبانيندرا ناث و تعيد إلى الذاكرة رؤية وليام بليك. فالرسوم التى تزدان بها كتبه، و تعد مكملة لمساهمته الهامة فى الأدب البنغالى، كانت موجهة إلى ربط الرسم و الشعر ربطا حقيقيا و كاملا. لكنه اطلق عنان طبيعته المرحة خاصة فـــى القصص التـــى كتبها للأطفـــال و عنصر المرح هذا فى ثقافة قام هويزينجا (Huizinga) بتحليلها فى (Homo Ludens) بشكل رائع، ينطبع بأهمية خاصة فى الجو العام للوحات طاغور، و يتمثل بعض عناصره فى أقنعة الأصدقـــاء. و كانت الطيـــور و الحيوانات من أحب المواضيع التى عالجها ابانيندرا فى أعماله الفنية و السبب فى ذلك يعود إلى تربيته فى أيام الطفولة، و حثه على الإهتمام بالطبيعة و تفاصيلها الدقيقة.

لقد ركز ابانيندرا عنايته على خلق اسلوب فنى شرقى جديد بخليط مختلف الثقافات الآسيوية، و فى عام ١٩٠٠م أصبح قائدا للحركة الفنية المعادية للغرب و لم تكن الفرشاة الوسيلة الوحيدة التى تذرع بها الفنانون لإقامة مدرسة فنية جديدة، و إنما استخدموا القلم أيضا لنفس الغرض، و نشروا مقالات فى المجلات المعاصرة. فقد شرح ابانيندراناث فى كتاباته نظرية فنية فى جوهرها فلسفية من خلال إبراز أوجه الفرق الهامة بين ظواهر الأشياء كما تتبـدى للعين المجردة، و بين ماهيتها. و قناعته بانه يتوجب أن يعبر الفن عن طريق الأعين الباطنية، أتت تساير تصممه على عدم استعمال النموذج الحىّ. (هنا قد يتذكر القارئ حكاية تشارليس بالمير التى سردناها فى الفقرات السابقة). و كان رفى فرما و اسلوب معالجته الفوتوغرافيـــة للمـــرأة و رسمها ككائن سافل، أول ضحية لهذه الحركة الجديدة، فقد وصف مارجريت نوبل - على سبيل المثال - منظرا من لوحته بعنوان "شاكونتلا" بأنه يصور امرأة سمينة تستلقى على ورق النيلوفر، كاتبة رسالة. و ردا عليه فقد سخر أحد من دعاة الفن الأكاديمى الغربى من أبانبندراناث و اعتماده على "عين الباطن"، و فى كاريكاتور بعنوان "الملكة تتأمل فى الطيور" رسم المرأة و كأنها لا تنظـــر إلـــى الطيـــور،

وذلك تهكمامن أبانيندراوأسلوبه الفنى. وكتب تحت الكاريكاتورعبارة بمعنى أن أفضل طريق للتأمل فى شىء من عين الباطن، الاتنظر إليه.

إلاّ أن هذه الجماعة من الفنانين الذين اتخذوا من فنون الشرق التقليدية نصب أعينهم، لم تتمكن فقط من اسكات المعارضين فى الهند، و انما كسبت اعترافا مديدا خارج الهند بتنظيم معارض فى باريس (١٩١٤م) و برلين (١٩٢٣م) و لندن (١٩١٤ و ١٩٢٤). و فى آخر هذه المعارض مجدّ أحد النقاد تلك الحركة الفنية ، فقال إن " الرسالة التى يحملها الفنانون الهنود إلى العالم ، تتسم - حتى الآن - بنفس الطابع الهندى الذى يكرس على نشر الروحانية. و عن الألمان الذين تبنوا علاقة رومانسية مع الهند، و عاشوا - عند ذاك - تجربة الهزيمة فى الحرب العالمية الأولــى فانهم ابدوا تعاطفا أقوى نحو تلك الحركـــة الفنيـــة، و قالوا انها تمثل نضالا ثقافيـا قويـــا فى سبيل استعادة الشـــرف و بحلول العقد الثانى من القرن العشرين حقق تلاميذ ابانيندرا سيطرة كاملة على عالم الفن الهندى حيث تولوا إدارات مختلف المعاهد الفنية فى أنحاء البلاد. و فى نفس الوقت أتت المحاولة المتعمدة لدمج مختلف الأساليب الفردية فى وسيط فنى عام ، تمثل جانبا هاما من جوانب الحركة الفتية. و بعض أبرز معالم هذه التغييرات انعكست فى استبدال الخلفيات الخطية إما بخلفيات هوائية من الطــراز المغولــى أو بخلفيات بنوية من الشرق الأقصى، كما و أصبحت الألوان خافتة تباعاً لتقاليد الشرق الأقصى و الموضوعات المركزية (للرسوم) متمايزة عن غيرها، وصارت القصص التى حكت أمجـــاد الماضـــى و بطولاتـــه، و الموضوعات التى عبرت عن المشاعر النبيلة و الأحاسيس العميقة ، تفضل على غيرها من الموضوعات، و هذا التفضيل كان يعكس الميول الفيكتورية التى تركزت على رسم الأقاصيص و المشاعر فى الفن الحكائى. و فى أكثر من مرة تم ربط أعمال هذه المدرسة الفنية مع الأعمال قبل عصر رافائيل. إلاّ أننى أجد هذه المقارنات بعيدة عن الدقة لاشك فى أن المدرستين كانتا تتبنيان مصلحة مشتركة فى إحياء

التراث و التكريس على التقاليد الوطنية، إلا أن أوجه الشبه تقتصر على هذا فقط. و فيما يتعلق بجوانب أخرى، فالواقع أن الفنانين قبل عصر رافائيل استعملوا ـ على خلاف المدرسة البنغالية ـ ألوانا زاهية لامعة، و سطحا أبيض لتشديد أثر الألوان، و ذلك ما نلحظه فى لوحات " Ophelia " لـ ميلايس " Millais " و " سـيدة شالوت " لـ هولمـــان هنـت (Holman Hunt). و ربما كان فينكتابا ـ أحد تلامذة أبانيندرا من جنوب الهند ـ استثناء وحيدا بمعنى أنه ظل يرسم سلسلة من المناظر الغريبة التى مست حدود السريالية بألوان زاهية.

و إن الرسام المسلم عبدالرحمن شوغتاى، من مواطنى ولاية البنجاب، كان تليمذا روحيا لأبانيندرا ناث، و مع أنه عاش بعيدا عن فلك الثقافة البنغالية ، إلا أنه تقدم بتقاليد المدرسة البنغالية أكثر من الفنانين البنغاليين، فطور أسلوبا ملتويا من الخطوط و الاعوجاجات أقرب من الأسلوب الذى اتخذه بيردسلية (Beardsley) فى أعماله. و تلك الخطوط و الاعوجاجات كلهـا ترجـع فى آخر الأمـر إلـى اللوالب و التعرجات التى نجدها فى إنتاجات العبقرى اليابانى أوغاتاكورين. رسوم شوغتاى تمثل الصحوة الإسلامية السياسية و الثقافية فى الهند، و موضوعاته مستمدة من التقاليد الإسلامية من أمثال رباعيات عمر خيام بحسب شرح فيتز جيرالد لها. و فى الوقت الذى تنطبع الأعمال الأنيقة من إنتـاج المدرسـة البنغاليـة بنوع من الحساسية و الدقة، فان الفنانين من الدرجة السافلة، قد تعذر عليهم الحفاظ على التوازن بين الفن و تفاهته.

ظل معارضو الشرفية يقاومون الحركة الجديدة على صفحات المجلات، و استوحى بعضهم رؤيته الجمالية من تقاليد الغرب الأكاديمية معتبرا الكمال فى العرض مقياسا وحيـدا للاتقان. و كثيـرا ما اتخذت المناقشات حول هـذه المواضيـع طابع الجـدل و المرارة، لكنها لم تبد مملة فى حال من الأحوال، و المجلات الفنية تلك ساعدت فى صياغة المذاق عند جماهير القراء من خلال نشر قطع الفن الأوروبـى،

و بالنظر بين صفحاتها يتبين أنها لعبت دورا فى تنميـــة الرســم الكاريكاتــورى و الرسم الإيضاحى (Illustration) باعتبارهما نوعين من مختلف أنواع الرسم.

لقد بدأت الرسوم الكاريكاتورية تطلع فى المجلات (مثل " الشوربا و الرز لـ آتكينسون) فى القرن التاسع عشر. و الطبعة الهندية لجريدة "بانش" الصادرة عام ١٨٦٠م أثنت على أختها الانكليزية الصادرة فى انكلترا بكلمات رنانة، كما واصلت الصحيفة البنغالية "فاسانتاك" نفس التقاليد منذ صدورها فى عام ١٨٧٣م. هذه الصحيفة كانت خاملة و لم تتصف برزانة الأسلوب، لكنها اتخذت من مهاجمة الطبقة العليا المتغربة ، شغلا شاغلا لها. و فى خلال العقد الثانى من القرن العشرين قام جاجاندراناث، شقيق أبانيندرا ناث ، بانتاج سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية التى سخرت و استخفت من الاتجاهات السائدة برمتها. و إن أسلوب الرسم لجاجاندرا، يعيد إلى الأذهان أساليب الرسامين الألمان من اتباع المذهب التعبيرى، و منهم خاصة برونوباول و أعماله فى"Simplisissimus" لكن استعمال ساحات فسيحة من اللونين الرمــادى و الأسود فى كلا الحالتين، يدين - على وجه الضرورة - للطباعات اليابانية التى استمدت من التنقيش الخشبى لـ فالوتون، مع العلم بأن التزام جاجاندرا بالفن اليابانى أمر محقق و مشهود بالوثائق.

بيد أن الفنان جاتين سين، له السبق فى رسم الكاريكاتورات التى ذاعت سمعتها فى أكناف البنغال منـــذ بدأت تطلع فــى الصحف و المجلات عام ١٩١٠م. فى الرسم الكاريكاتورى توافرت الوسيلة الرئيسية لابراز ظواهر الرياء و أساليب التأنق المصطنع و مواطن النقص، و بين خطوطه وجد المجتمع البنغالى - المجمتع الذى كان شعوره جامحا بالهوية رغم انقسامه على نفسه انقساما حــادا - سلاحا للتهكم و السخرية من نفسه. و من بين المواصيع التى أبرزت فى الرسم الكاريكاتورى عند ذاك، كان - مثلا - تحرير المرأة الذى هاجمه الرسامون معتمدين على مخاوف الرجل من السقوط على هوامش المجتمع. ففى

هذه الرسوم عرضت المرأة و هى تخرج مع صديقها الكريم تاركة الطفل الرضيع وراءها فى البيت عنـــد الزوج لكى يتولى رعايته و يطعمـــه. و الزوج المسكين يقوم بتلك المهام رغم أنفه، و رغم قناعته بأنه لم يخلق لمثل تلك الأعمال. و هكذا فان الرسوم الكاريكاتورية التى صورت النساء يدخن السجائر، دلت على إنهيار غلبة الرجل.

و مع أن الحركة الشرقية حققت نجاحا واسعا فى عالم الفن، إلا أن التقاليد الأكاديمية أيضا باتت تزدهر فى نفس الوقت. و لا يسعنى المجال سوى أن أذكر أحوال نبذة من حملة هذه التقاليد فى وجه التيار الشرقى الجامح منهم ساشى هيش الذى عاش حياة أضافت فصلا رومانسويا إلى فصول تاريخ الفن الهندى. لقد انطلق ساشى فى رحلته الفنية من تصميمه بالاغتراف من المناهل الأصيلة للفن الأكاديمى، فبعد كثير من المتاعب تمكن من السفر إلى روما و التدريب على الرسم هناك، ثم عاد إلى الهند برفقة زوجة فرنسية. و فى حوالى عام ١٩١٠م كان ساشى هيش قد اكتسب اعترافا مديدا بموهبته فى رسم الصور القلمية. لكن المعلومات لا تتوافر عن حياته فى الفترة اللاحقة ، و يقال إنه اصطر للهجرة من الهند من جراء تصاعد لحركات الفنية الشرفيـــة. و يليه فى القائمة هيمين مجومدار الذى اشتهر برسم مثير للنسوة شبه العاريات و إبراز تأثيرات حارة و مهيجة من تلك الأجسام نصف الكاسية خاصة فى الألوان المائية. و يقال أيضا أن ماجومدار ابتكر التأثير الخاص بالباس جسم المرأة ساريا مبتلا بالماء. و فى عام ١٩٢٠م كان أتول بوس ضمن المجموعة الأولى من الفنانين الهنود الذين التحقوا بالكلية الملكية للفن لتلقى التدريب، و بدون أى شك فانه كان من أبرز المصورين فى عصره. وقف بوس ماجومدار فى صف، واحد للنيل من نفوذ الحركة الشرقية، و قاما بإصدار مجلة للدفاع عن نظريتهما تجاه الفن. ففى الوقت الذى اتهمت الحركة الشرقية المتغربين باللاهنديـــة، و أثيرت من قبلها تساؤلات عن ولاء تلك الزمرة للوطن، رد عليه المتغربون باتهام الشرقيين بالجهل و بعدم القدرة على الرسم، و احتجوا

- تبرير قناعتهم باتخاذ الفن الأكاديمى - بأن المهم هو الموضوع لا كيفية معالجته. بيد أن الأحداث التى شهدتها المنطقة حينذاك، قد تغلبت على كل من الغرب و التشرق. فبحلول عام ١٩٢٠م أصبحت فكرة الوحدة الآسيوية فى طور الانحسار. كما و نتيجة احتكاك الأفكار و الرؤيات بسرعة، بدأت الخلافات بين عقلاء مختلف الدول الآسيوية تطفو على السطح. و كان الضيق شديدا عند طاغور و غيره من دعاة الحركة الشرقية لما وجدوا المثقفين الصينيين من أمثال لو أكسون (Lu Xhun) يتشبثون بالحداثة، و يرفضون الماضى بجميع أشكاله ، و يستنكرون التراث على اعتبار أنه ليس إلا بقايا الإقطاعية الظالمة. و الصدمة الأخرى التى أصابت طاغور تمثلت فى واقع التفكيـــر اليابانـــى الذى لم يفرق بين الوحدة الآسيوية و الهيمنة العسكرية لليابان و تزايد الموقف ضعفا بالنسبة للحركة البنغالية من جراء شيوع الأخبار عن ظهور حركات Avant Garde فى الغرب، و التى بلغت أشدها بإقامة معرض رئيسى بمدينة كلكتاعام ١٩٢٢م لأعمال كلى (Klee) و كاندنيسكى (Kandinsky) و بعض الفنانين الألمان من أتباع المذهب التعبيرى و حركة " أفانت جاردية " هذه ، قادها فى الهند بينوى سركار الذى كان عارفا بعلوم و لغات عدة. فانه انطلق فى حملته تحت شعار " مستقبل آسيا الحديثة " و ندد " البروشية الشرقية " على مزايدتها على روحانية الفن الهندى، و ألح على الهنود بقبول الفن الأوروبى الحديث لكونه أسلوبا دوليا بالمعنى الواقعى للكلمة و خارجا عن الحدود و القيود الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك فان المدرسة البنغالية واجهت معارضة من أعضاء أسرة ابانيندرانات نفسه، فان شقيقه جاجانيندرانات لم يبتعد عن حركة الإحياء الوطنية فقط ، و إنما أبدى اهتماما بالفن الأوروبى الحديث أيضا. و فى أثناء دراسته لاسلوبه الشخصى لمعالجة موضوعات خيالية من أمثال " الأمـــراء السبـــع" و "الشاعر فى جزيرة الطيـــور" لم يتردد فى الاستفـــادة من اسلـــوب "التصوير التكعيبى" و وجد المكعبات بسطوح مكسورة ، أكثر الأساليب جاذبية فيما تعلق الأمر

بامكانيات الرسم الزخرفى. و لكونه عاش بعيدا عن المسرح الأوربي، فان مدلولاته الثورية لم تقع موقع اهتمام كبير لديه. إلا أن طبيعة هذه الاستفادة من التصوير التكعيبى لاتحمل معنى سوى فى حالة مقارنتها مع الاستجابة التى تلقاها فى دول غير فرنسا.

التكعيب التحليلى المتمثل خاصة فى تجارب براك بيكاسو خلال ١٩٠٩ و ١٩١٠م، قد وضع فى آخر الأمر نهاية لتقليد الطبيعة الوهمية من زمن النهضة. الرسامون منذ عصر جيولتو ربطوا مختلف الأشياء داخل صورة من خلال أضواء ثابتة سمتية، و حالوا تدمير الوهمية بإيجاد صلة بين الأشياء فى إطار الرسم، و بطريقة خلق صلات متضاربة للضوء و الظل. غير أن هذه المدلولات الثورية لم تؤثر على تفكير الرسامين الألمان من أتباع المذهب التعبيرى من أمثال غروسز (Grosz) خاصة من ناحية ما اتصف به الرسم التكعيبى من الإمكانيات الزخرفية ، أى إمكانيات تكسير الأشياء و تشويهها لخلق انموذجات مبهرة. لاحظ أحد النقاد الألمان أوجه التطابق هذه بين جاجاندرا و اتباع المذهب التعبيـــرى عندما أقيم المعرض الفنـــى فـــى برلين عام ١٩٢٣م. و تلقت اكتشافات جاجاندرا فى رسم النماذج زخمة جديدة بعد أن أهديت إليه نظارة الألوان و الأشكال (Kaleidoscope) و التى أفسحت المجال أمامه لإبتكار نماذج متشابكة و متنوعة ، تنوعا لا نهاية له. (ذكر السير أرنيست جومبريش فى مؤلفه " A Sense of Order " أن مبدع هذه النظارات توقع بأن آلته ستخلق فنا جديدا لموسيقا الألوان، إلاّ أن أمله ذلك لم يتحقق . و أنا أقول إن تلك النبوءة جاءت مثيرة لأقصاه على الأقل فى حالة جاجاندراناث).

و إن الشاعر الهندى العظيم رابيندراناث طاغور (١٨٦١ ـ ١٩٤١) الذى كان خالا لأبانيندراناث، قد أبدى إهتماما كبيرا بالحركة التى قادها الأخير، و شجعه على مواصلة الكفاح، إلاّ أن الشاعر بدوره تبنى رؤية مغايرة تماما إزاء الفن، و الحّ خاصة على أنه لا ينبغى أن يكون الفن محصورا فى الحدود الجغرافية .. توجه رابيندراناث إلى الفن

عندما بلغ من عمره ٦٧ سنة و وصلت سمعته الأدبية ، ذروتها كالشمس فى منتصف النهار، و حملها المتحمسون من تلامذته الألمان إلى أرجاء المعمورة مستوحين من ايزرا باوندويتيس. بجانب ذلك فان عددا من الموسيقيين من أمثال اسكونبرج (Schonberg) و زيلمينسكى (Zelminsky) وضعوا أبياته فى القوالب الموسيقية.

لم تكن رسوم طاغور الشاعر تنم عن ثقته بالنفس فى أول الأمر، و بدت كأنها نتاج الممارسة الأدبية، التصاميم فيها منبعثة من النصوص المتقاطعة ، و تشابه حركة جوجينستيل (Gugenstıl) و أعمال هولزيل (Holzel). و نزوعه للانفصال أيضا مبرهن عليه من واقع المقارنة مع منتجات أكمان (Eckmann) علما بأن كليهما يعودان فى نهاية الأمر إلى عباقرة الرسامين اليابانيين. و هكذا فقد أصبح الفن الزخرفى الأوروبى الذى طلعت نماذجه فى نماذجه فى المجلات من حين لآخر، مثار اهتمام رابيندراناث طاغور، و للتدليل عليه تكفى الإشارة إلي المقارنة بين لوحته بعنوان "المرأة الطير" التى طلعت عام ١٩١٦م ، و الملصق الذى ظهر فى "الفن و الخيال" لـ جومبريش بعنوان "الطير البدائى".

لقد ابتكر رابيندراناث طاغور لنفسه لغة فنية غرامية ملغزة ، و فى لهجتها الصاخبة قريبة ـ على حد تعبير دبليو جى آرشير ـ من تفكير فرويد. و لعل سمعة و جاذبية شخصية طاغور تكون من العوامل التى جعلت من أعماله تلقى قبولا فى الغرب بسهولة ، بيد أنه لم يكن من الممكن ألا تيثر قوة تخيله البالغة التأثير اهتمامات الأوربيين الذين سبق و أن تعودوا على الإباحية الشاعرية التى اتسمت بها أعمال كلى و ماكس ارنيست. لم يتردد طاغور فى قبول آراء المدرسة البنغالية بشأن الفن، و التى ركزت على أن الفن لا يكون مشمولا فى "تمثيل أى شىء يتصف بالمحسوسية أو الحقيقة الخارجية و مع ذلك فان نظريته الأفلاطونية دفعته لاختيار "تبسيط الأشكال بالمفهوم الراديكالى" بدلا من التجول فى متاهات العالم الداخلى الذى صنعه الشرقيون.

إن حركة النهضة التى قادها الفنان أبانيندراناث في البنغال ، تعرضت لعداء متزايد فى الثلاثينات من القرن العشرين ألا أنها تمكنت من ترك تأثير قوى و ثابت علي خارطة الفن فى الهند، قبل نفاد قوتها الإبداعية . و كمثل غيرها من الحركات، فانها أيضا ازدهرت فصارت قوة دافعة .. مارست المبالغات و تورطت فى التفاهات .. و كانت لها مواطن القوة و الضعف. و فى وسط المد و الجزر تواصل النقاش بين المتغربين و المتشرقين إلى أن ظهر فى جيل الفنانين (قبل استقلال البلاد) فنان فى أقصى التفرد، و بودى أن اختتم هذا المقال بايراد شىء عن ذكره.

جامينى روى (Jamini Roy) انحدر من أسرة اقطاعية، و تلقى التدريب البدائى فى الرسم من المدرسة الفنية فى كلكتا. و بعد التخرج منها، اختبر أساليب شتى - غربية و شرقية ، و فى كثير من الأحيان رسم صورا نقلية فى مختلف الأساليب. و كمثل غيره من طلاب الفن الملتزمين سياسيا، راح ينتج - لفترة وجيزة - صورا مصغرة فى الأسلوب الشرقى، و أقام معرضا لها فى عام ١٩٢٢م. و فى الوقت نفسه فانه كان قلقا من مشكلة إيجاد أسلوب وطنى بالمعنى الواقعى للكلمة، و لنفس السبب انضم إلى دائرة الرسامين الأكاديميين التى أدارها ماجومــــدار وبوس. إلاّ أن رسم المحاكاة لم يوفـــر له التسليـــة، و العمل الذى ساعده فى إكتشاف أسلوب متوافق مع متطلبات روحـــه و فكره كان بطيئا، و فى مرحلة من مراحل حياته الفنية تلك - حيث باتت الحاجة من الرسم بحد ذاتها موضوع تساؤلات لديه - تعرض لأزمة روحانية خانقة بلغت أشدها بعد وفاة أحد أبنائه. و فى مسعاه للبحث عن مصدر إيحاء ، إنه توجه إلى الفنون الشعبية البنغالية التى بدأت تقع موقع تقدير و إعجاب لدى المثقفين. إنه وجد نفسه مائلا إلى البساطة الراديكالية التى انعكست فى قطع مدرسة كالى جات، كلكتا، لكنه سرعان ما انتقل منها إلى الرسم اللفائفى لقريته. لقد أعادت القرية إلى ذاكرته صورا جميلة لحياة قبائل سُنتال التى استمرت

مصونة من آثار المدنية الجامحة. و بمرور فنه بمراحل التطور، توضحت له الأسباب التى عملت وراء فشل الأجيال السابقة من الرسامين فى خلق أسلوب محلى للفن، و أهمها تمثل فى تواصل استخدام الرسوم التجارية الأجنبية. و انطلاقا من ذلك فانه تخلى عن استعمال الألوان التجارية ، و بدأ يستخدم الألوان الترابية و المواد العضوية. و فى ترتيبه للألوان و الشكل وجد رسمه تشابها خاصا مع الفن البازنطينى و إن فن جامينى روى المبسط و المتميز بتحاشى التفاصيل الزايدة ، يعيد إلى أذهاننا المسافات التى قطعهـا موندريان (Mondrian) فى أسفاره الفكريـة التى انتهت به إلى بضعـة ألوان و خطوط ضرورية. فالواقع أن الأعمال التى انتجها روى لدى نهاية مسيرته المثيرة على درب الإكتشاف، مثلت رؤية ناضرة من البنغـال و تقاليدها العريقـة، و رسومه من تلك الفترة كانت خليط التقشف و الحساسية، و البساطة الشديدة فيها أتت مقرونة بتنظيم غنى للألوان الباهرة.

تعريب راشد علي

أهمية السيرة الطيبة لعالم البشرية

تاليف : الدكتور نثار أحمد الفاروقى ، الأستاذ بقسم اللغة العربية بجامعة دلهى .

ناشـر : إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية ، بنارس .

عرض : شميم الحسن أمانة اللّه ، الأستاذ بجامعة نهرو ، نيو دلهى.

هذا الكتاب الذى بين أيدينا هو فى الأصل محاضرة ألقاها الأستاذ الفاروقى بمؤسسة علمية فى بومباى ، و نظراً لما تنطوى عليها هذه المحاضرة من فائدة جليلة قد ترجمت إلى الإنجليزية و الهندية و نشرت من قبل إدارة البحوث الإسلامية فى بنارس حتى يعم النفع بها.

إن هذا الكتاب الذى يقع فى ٣٨ صفحة بالقطع المتوسط يضم بين دفتيه موضوعات هامة تحت ٦٧ عنوانا تناول حياة النبى صلى اللّه عليه وسلم من زوايا مختلفة و خاصة مما ظل مثار جدل لمدة طويلة عند المستشرقين و المثقفين ثقافة غربية . فقد كان الأستاذ الفاروقى موفقا فى عرض النواحى البارزة الهامة بطريقة جيدة و بأسلوب علمى رصين دقيق . و قد استقى المواد لمحاضرته من مصادر قديمة و كتب السيرة الموثوق بها و كذلك من الآيات القرآنية و الحديث النبوى الشريف .

إن الهدف كما نرى هو الرد على الآراء الخاطئة المضللة و الوقوف فى وجه الهجمات و العواصف و الأعاصير التى تهب الينا بين آونة و أخرى من فعل بعض المتضللين إما بإرادتهم أو بتحريض غيرهم من أعداء الدين.

إن من الموضوعات الحية التى تناولها المحاضر هى تحريم الربا ، و القمار ، و المسكرات ، و الزنا ، و موضوع مواساة الفقراء و البائسين، و الأطفال المعوقين ، و التوازن بين الروح و المادة ، و محاربة الإسلام للانتحار و الرهبانية ، و موضوع الطهارة فى الإسلام و أهميتها. و في الخاتمة أورد المؤلف خصائص الرسالة المحمدية و لخص إنجازات الرسول فى مجال الفكر و العمل و دل على التغيير و الإصلاح الذى تحقق بدعوة الإسلام و نوه بالمنزلة العليا التى أكرم اللّه تعالى بها نبيه.

لقد جاء هذا الكتاب فى وقت مناسب جدا يقتضيه العصر و بأسلوب بل بلغة يفهمها الغرب و خاصة فى حين يتخبط فيه فى دياجير الضلالة و الظلام روحيا و فكريا ، و لا نستعبد أن يتجه إلى الإسلام لكون تعاليمه سهلة سمحاء و ميسورة تنسجم مع العقل و المنطق. و لكن هناك عراقيل تقف فى سبيلهم و تمنعهم من الإعتناق بهذا الدين الحنيف فى سرعة سريعة و كثرة هائلة . و إذا أمعنا النظر فى هذه العوائق لوجدنا أنها ترجع إلى المسلمين أنفسهم ، منها عدم توفر ردود كافية و بلغة عصرية و بأسلوب و لهجة مقنعة على الأباطيل و الأضاليل التى تنشر متكررة فى صورة مختلفة يعكس الحقائق عكساً تاماً. و كذلك أنه مهما كانت فضائل الإسلام سامية و رفيعة ، لا يمكن أن تجتذب إليها الأنظار إلا إذا كان لها دعاية ، و قد أخذت الدعاية فى العصر الحديث مكانا يجعلها فى الدرجة الأولى من الأهمية ، و من الأسباب أيضاً نظرة الغربيين إلى المسلمين فى العصر الحاضر فإن صلة المسلمين بآداب الإسلام الجوهرية لم تعد إلاّ مجرد صلة إسمية و انغماسهم فى التنازعات فى الأمور الفرعية غير الأصيلة، فنحن نرى أن كثيراً من الناس يتفكرون فى الخلق دون ذات الخالق و الأخذ فى سلوكهم بآداب الإسلام التى من شأنها أن تجعل من المسلم رجلاً قوى الإيمان و مهذب الأخلاق و كريم النفس.

إن عنصرين هامين من عناصر الشر التى تتألب على الإسلام و يهاجمانه فى عرينه همارجال السياسة الإستعماريون و رجال الدين المتعصبون فإنهم.لا ينفكون يهاجموننا بالأباطيل و المفتريات و إذا

شئنا أن نحصى أكاذيبهم لكانت هناك حاجة إلى صفحات كثيرة.

إن المستشرقين أو المثقفين ثقافة غربية لا يفهمون السيرة النبوية الشريفــة بطريقــة صحيحــة لأنهم إما يعتمدون على الكتب غير الإسلاميــة أو المبنيــة على مصادر و مراجع غير صحيحــة ، لذلك لايفوتنا أن نذكر أن الكتاب المذكور سوف يعتبر إضافة قيمة في توفير أساس متين للوقوف على التعليمات الإسلامية و فهم السيرة النبوية المقدسة من نواح هامة بأسلوب يخاطب العقول الغربية. خذ مثلا موضوع المساواة التى نادى بها الإسلام بقوله " إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم " و قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم "لا فضل لعربى على عجمى إلاّ بالتقوى" فقــد وضع بهذا حدا للتفاخــر بالألقاب أو الجنس أو اللون و جعل من المؤمنين إخوة حقا و نفخ فيهم روحا جديدة ، كذلك مسألة وضع المرأة و موقف الإسلام منها فقد استوعبها المؤلف استيعاباً كاملاً بعناوين مستقلة مثلا المرأة فى أوروبا ، المرأة فى فارس ، المرأة فى المجتمع المصرى و الهندى ، المرأة فى الصين و روسيا و اليابان ، و فى المجتمع العربى ، و المرأة فى البوذية ، المرأة فى اليهودية و النصرانية . و أخيراً ذكر المرأة فى الإسلام و عنايته بها ، فقال إن الشريعة التى جاء بها المصطفى صلى الله عليه وسلم لم تصرف النظر عن المرأة قط فى بحثها عن الشئون الإجتماعية و طبقت القانون على الرجال و النساء تطبيقا مساويا عادلا. و كذلك خذ مثلا تعدد الزوجات. فقد ظل هذا الموصوع إلى الآن مثار جدل عنــد جماعة مــن النــاس، فقد دافع المؤلف دفاعاً مجيداً عن هذا المبدأ فى هذا الكتاب و مما لا شك فيه أن التوحيد فى الزوجة في الإسلام هو المثل الأعلى بل هو الحال الذى يستحيل تفنيده. فلتسمع قوله تعالى"فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة" فقد تناول المؤلف هــاتين القضيتين بأسلوب يتمشى فى روحه تمامــا مــع أحــداث الإحتياجــات و الأفــكار الغربيــة بالــدراســة و التحليل علميا و أدبياً.